PE 776

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„C. BRĂILOIU"

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU"

SERIE NOUĂ • TOMUL 25 • 2014

Inv. 12071

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

COLEGIUL DE REDACȚIE

REDACTOR-ŞEF

Acad. SABINA ISPAS

MEMBRI:

dr. ION GHINOIU; dr. NICOLETTE COATU; dr. MARIAN LUPAŞCU;
dr. EMIL ŢÎRCOMNICU; dr. LAURA JIGA-ILIESCU; dr. NICOLAE TEODOREANU

RESPONSABILI DE NUMĂR:

Acad. SABINA ISPAS
Dr. ADELINA DOGARU

Autorii sunt rugați să înainteze articolele și recenziile pe suport electronic (CD) și pe hârtie. Figurile vor fi scanate și trimise cu extensia .jpg sau .tif. Explicația figurilor din text se va face în ordinea numerelor. Titlurile citate în bibliografie vor fi prescurtate conform uzanțelor internaționale.

Responsabilitatea asupra conținutului articolelor revine exclusiv autorilor.

Revista se poate procura contra cost de la:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5, 050711, București, România; Tel. 4021-318 81 46, 4021-318 81 06, Fax 4021-318 24 44, e-mail: edacad@ear.ro

Comenzile pentru abonamente se primesc la:

ORION PRESS IMPEX 2000 S.R.L., P.O. Box 77-19, Sector 3, București, România; Tel./Fax 4021-610 67 65, 4021-210 67 87; e-mail: office@orionpress.ro

S.C. MANPRES DISTRIBUTION S.R.L., Piața Presei Libere, nr. 1, Corp B, Etaj 3, Cam. 301–302, sector 1, București, Tel.: 4021 314 63 39, fax: 4021 314 63 39; e-mail: abonamente@manpres.ro, office@manpres.ro, www.manpres.ro

DEREX COM S.R.L., e-mail: derex_com@yahoo.com

Foto coperta IV: Ion Șerban, Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu"

Manuscrisele, cărțile și revistele pentru schimb, precum și orice corespondență se vor trimite pe adresa colegiului de redacție al *Anuarului.*

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE
ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU"
Str. Tache Ionescu nr. 25
010353 – București, sector 1
Tel. (4021) 318 39 00
Fax (4021) 318 39 01
E-mail: ief.brailoiu@gmail.com

© 2014, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Calea 13 Septembrie nr. 13
050711 – București, sector 5
Tel. (4021) 318 81 06 / int. 2116, 2119
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ANUARUL

INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU”

SERIE NOUĂ

TOMUL 25 • 2014

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ACADEMIA ROMÂNĂ

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„CONSTANTIN BRĂILOIU"

ANUARUL INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU"

SERIE NOUĂ • TOMUL 25 • 2014

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

CUPRINS

I. FUNDAMENTĂRI ŞI PERSPECTIVE MODERNE ÎN ETNOLOGIE

NICOLAE TEODOREANU, *Prima înregistrare fonogramică realizată de Dumitru Georgescu-Kiriac în 1912, piatră de temelie a Arhivei de Folclor din Bucureşti* 11
MARIAN LUPAŞCU, *De la folcloristica muzicală la etnomuzicologie, în România*..... 23
MIHAELA NUBERT CHEŢAN, *Etnomuzicologul şi profesorul Jagamas János (1913–1997). Inedite*..... 45
EMIL ŢÎRCOMNICU, *Cristea Sandu Timoc. Cercetări etnofolclorice în spaţiul timocean*..... 55
RODICA RALIADE, *Bibliografia curentă, instrument de lucru cu personalitate specifică* 61

II. DIVERSITATE ŞI SPECIFICITATE ÎN CERCETAREA ETNOLOGICĂ

MARIANA CIUCIU, MIRCEA VALERIU DIACONESCU, *Psaltirea Bisericii Reformate Române din Transilvania (II)* 69
GHEORGHIŢĂ CIOCIOI, *Sfântul Dimitrie din Basarabi, patronul Bucureştilor. Controverse identitare* 89
IONUŢ-PETRE MUNTEANU, *Tehnicile de comunicare ale organizaţiei religioase „Martorii lui Iehova" din România* 99
DOREL MARC, *Religii, confesiuni şi identităţi culturale în mediul multietnic transilvan. Evoluţii şi mutaţii în procesul globalizării din arealul intracarpatic* 115
RADU TOADER, *Religiozitate, etos şi credinţe în spaţiul sinic. Influenţe asupra migranţilor chinezi din România* 131

*

SVETLANA BADRAJAN, ELENA TONU, *Cântecul de leagăn din spaţiul folcloric basarabean. Preliminarii la o cercetare ştiinţifică*..... 139
CAMELIA BURGHELE, *Nunta sălăjeană: un scenariu a cărui logică arhaică s-a păstrat*..... 145
MIRELA KOZLOVSKY, *Repertoriul de nuntă al românilor din Timocul de est* 151
LOREDANA-MARIA ILIN-GROZOIU, *Simbolismul apei în riturile de trecere din Oltenia* .. 159
GABRIEL STOICIU, *Influenţa internetului asupra coeziunii sociale în rândul tinerilor* 173
OANA CHELARU, *„Ce semeni, aia culegi". O poveste despre onestitate*..... 181
LUDMILA MOISEI, *Continuitatea poporului român în lumina interferenţelor ornamenticii tradiţionale*..... 185
OVIDIU PAPANĂ, *Etnologia – schimbare de macaz* 193

III. PROGRAME ŞI FORME DE VALORIFICARE A PATRIMONIULUI CULTURAL

MARIN CONSTANTIN, *De la „satul-idee" la „satul global" în reprezentarea tradiţiilor etnografice din România la Smithsonian Folklife Festival (Washington, D.C., 1999)*.... 197

Anuar IEF, serie nouă, tom. 25, 2014, Bucureşti, p. 1–300

https://biblioteca-digitala.ro

GABRIELA RUSU-PĂSĂRIN, *Medierea rituală – o viziune comunicațională prin audiovizual* ... 209
DUMITRU OLĂRESCU, *Polifuncționalitatea filmului etnografic de nonficțiune* ... 219
OCTAVIA COSTEA, *Economia bazată pe cunoaștere pentru comunitățile locale* ... 229

IV. DOCUMENTE DIN ARHIVA INSTITUTULUI DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR „C. BRĂILOIU"

SABINA ISPAS, ***Versul Buciumanilor*** ... 237

V. RECENZII

Institute of Ethnology. Academy of Sciences of the Czech Republic. v.v.i. *Migration, Diversity and Their Management*, Prague Occasional Paper in Ethnology, nr. 8, Prague, 2011. Autori: Zdeněk Uherek, Erik Olsson, Alexandra Bitušiková, Jarmila Gabrielová, Michaela Freemanová, Pavel Bareš, Milada Horáková, Šárká Martínková, Ondřej Klípa, Zuzana Korecká, Tereza Pojarová, ISBN: 978-80-87112-46-5. (Radu Toader) ... 257
Czech Association for Social Anthropology, Ema Hrešanová, Edit Szénássy (eds.), *CARGO. „Journal for Cultural and Social Anthropology"*, Praha, [f.e.], 2013, ISSN 1212-4923 (Print) ISSN: 2336-1956 (Online) (Monica Beatrice Bercovici) ... 264
Constantin Secară, *Situația actuală a folclorului muzical în comunitățile românești din zona arcului intracarpatic – valoare identitară a spiritualității românești, în contextul multietnic și multicultural european contemporan*, București, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, Colecția *AULA MAGNA*, 2013, 286 p., ISBN 978-973-167-198-7 (Rodica Raliade) ... 268
Dorel Marc, *Protejarea identităților culturale în procesele globale prin cercetarea, conservarea și valorificarea patrimoniului cultural etnologic din mediul interetnic. Studiu de caz: Valori identitare culturale în județele Mureș, Harghita și Covasna. Interculturalitate, multiculturalitate*, București, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, Colecția *AULA MAGNA*, 2013, 303 p., ISBN 978-973-167-183-3 (Constantin Secară) ... 271
Marian Lupașcu, *Categorii și instrumente muzicale pastorale în cultura carpatică*, București, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, Colecția *AULA MAGNA*, 2013, 131 p., ISBN 978-973-167-204-5 (Constantin Secară) ... 273
Ionela Carmen Banța, *Ovidiu Bîrlea. Ediție critică din fondurile documentare inedite*, București, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, Colecția *AULA MAGNA*, 2013, 207 p., ISBN 978-973-167-120-8 (Adelina Dogaru) ... 276
Nicolae Panea, *Orașul subtil*, București, Editura Etnologică, 2013, 240 p., ISBN 978-973-892-060-6. (Despina Naghi) ... 280
Iordan Datcu, *Adrian Fochi. Receptarea critică a operei și bibliografie*, București, RCR Editorial, 2014, 383[-384] p. (Rodica Raliade) ... 281

VI. VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

Manifestări științifice ... 285
Plan de cercetare – 2014 ... 287
Granturi. Contracte extrabugetare ... 290
Noutăți editoriale ... 291

https://biblioteca-digitala.ro

CONTENTS / SOMMAIRE

I. FUNDAMENTALS AND MODERN PERSPECTIVES IN ETHNOLOGY

NICOLAE TEODOREANU, *The First Phonograph Recording Made by Dumitru Georgescu-Kiriac in 1912, the Cornerstone of the Folklore Archives in Bucharest* 11
MARIAN LUPAŞCU, *From Musical Folkloristics to Ethnomusicology, in Romania* 23
MIHAELA NUBERT CHEŢAN, *Ethnomusicologist and Professor Jagamas János (1913–1997). Unknown Documents* 45
EMIL ŢÎRCOMNICU, *Cristea Sandu Timoc. Recherches ethno-folkloriques dans la région du Timoc* 55
RODICA RALIADE, *La bibliographie courante, instrument de travail à personalité spécifique* 61

II. DIVERSITY AND SPECIFICITY IN THE ETHNOLOGICAL RESEARCH

MARIANA CIUCIU, MIRCEA VALERIU DIACONESCU, *The Psalm Book of the Romanian Reformed Church from Transylvania (II)* 69
GHEORGHIŢĂ CIOCIOI, *Saint Dimitri de Bucarest* 89
IONUŢ-PETRE MUNTEANU, *Communication Techniques Specific to the Religious Organization of Jehovah's Witnesses in Romania* 99
DOREL MARC, *Religion et identités culturelles dans l'environnement multiethnique transylvain. Évolutions et mutations dans le processus de la mondialisation dans la région intra-carpatique* 115
RADU TOADER, *Religiosity, Ethos and Beliefs in Mainland China. Influences on Chinese Migrants in Romania* 131

*

SVETLANA BADRAJAN, ELENA TONU, *Lullabies from Basarabian Folklore. Preliminary to a Scientific Research* 139
CAMELIA BURGHELE, *Wedding in Sălaj County: A Scenario that Kept Its Archaic Logic* 145
MIRELA KOZLOVSKY, *Musical Repertoire of the Romanians from Eastern Timoc* 151
LOREDANA-MARIA ILIN-GROZOIU, *The Symbolism of Water in the Passing Rites from Oltenia* 159
GABRIEL STOICIU, *The Impact of the Internet over Social Cohesion among Young People* 173
OANA CHELARU, *"You'll Harvest what You Sow". A Story about Honesty* 181
LUDMILA MOISEI, *La continuité du peuple roumain à travers les interférences des arts décoratifs traditionnels* 185
OVIDIU PAPANĂ, *Ethnology – A New Way* 193

Anuar IEF, serie nouă, tom. 25, 2014, Bucureşti, p. 1–300

https://biblioteca-digitala.ro

III. PROGRAMS AND TYPES OF VALORIFICATION OF THE CULTURAL HERITAGE

MARIN CONSTANTIN, *From the "Village-as-an-Idea" to the "Global Village" in the Representation of Romania's Ethnographic Traditions within the Smithsonian Folklife Festival (Washington, D.C., 1999)* 197
GABRIELA RUSU-PĂSĂRIN, *La médiation rituelle – une vision communicationelle par l'audiovisuel* 209
DUMITRU OLĂRESCU, *The Polyfunctionality of Ethnographical Non-Fiction Film* 219
OCTAVIA COSTEA, *Knowledge-based Economy for Local Communities* 229

IV. DOCUMENTS FROM THE "CONSTANTIN BRĂILOIU" INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY AND FOLKLORE ARCHIVES

SABINA ISPAS, ***Verşul Buciumanilor*** 237

V. BOOK REVIEWS

Institute of Ethnology. Academy of Sciences of the Czech Republic. v.v.i. *Migration, Diversity and Their Management*, Prague Occasional Paper in Ethnology, nr. 8, Prague, 2011. Authors: Zdeněk Uherek, Erik Olsson, Alexandra Bitušiková, Jarmila Gabrielová, Michaela Freemanová, Pavel Bareš, Milada Horáková, Šárká Martínková, Ondřej Klípa, Zuzana Korecká, Tereza Pojarová, ISBN: 978-80-87112-46-5. (Radu Toader) 257
Czech Association for Social Anthropology, Ema Hrešanová, Edit Szénássy (eds.), *CARGO*, „Journal for Cultural and Social Anthropology", Praha, [f.e.], 2013, ISSN 1212-4923 (Print) ISSN 2336-1956 (Online) (Monica Beatrice Bercovici) 264
Constantin Secară, *Situaţia actuală a folclorului muzical în comunităţile româneşti din zona arcului intracarpatic – valoare identitară a spiritualităţii româneşti, în contextul multietnic şi multicultural european contemporan* [The current situation of folk music in the Romanian communities of the Carpathian arch – the identity value of the Romanian spirituality in the multiethnic and multicultural context of contemporary Europe], Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *AULA MAGNA*, 2013, 286 p., ISBN 978-973-167-198-7 (Rodica Raliade) 268
Dorel Marc, *Protejarea identităţilor culturale în procesele globale prin cercetarea, conservarea şi valorificarea patrimoniului cultural etnologic din mediul interetnic. Studiu de caz: Valori identitare culturale în judeţele Mureş, Harghita şi Covasna. Interculturalitate, multiculturalitate* [Protecting cultural identities in global processes through research, conservation and valorification of the cultural and ethnological heritage in an interethnic environment. Case study: cultural identity values in Mureş, Harghita and Covasna counties. Interculturalism, multiculturalism], Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *AULA MAGNA*, 2013, 303 p., ISBN 978-973-167-183-3 (Constantin Secară) 271
Marian Lupaşcu, *Categorii şi instrumente muzicale pastorale în cultura carpatică* [Categories and Pastoral Musical Instruments in the Carpathian Culture], Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *AULA MAGNA*, 2013, 131 p., ISBN 978-973-167-204-5 (Constantin Secară) 273
Ionela Carmen Banţa, *Ovidiu Bîrlea. Ediţie critică din fondurile documentare inedite* [Ovidiu Bîrlea – A critical edition of unpublished papers], Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *AULA MAGNA*, 2013, 207 p., ISBN 978-973-167-120-8 (Adelina Dogaru) 276
Nicolae Panea, *Oraşul subtil* [The subtle city], Bucureşti, Editura Etnologică, 2013, 240 p., ISBN 978-973-892-060-6 (Despina Naghi) 280

https://biblioteca-digitala.ro

Iordan Datcu, *Adrian Fochi. Receptarea critică a operei și bibliografie* [Adrian Fochi. Critical reception of his work and bibliography], București, RCR Editorial, 2014, 383 [-384] p. (Rodica Raliade) 281

VI. SCIENTIFIC ACTIVITY

Scientific meetings 285
Research for the Institute of Ethnography and Folklore – 2014 287
Grants and contracts 290
Editorial news 291

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

PRIMA ÎNREGISTRARE FONOGRAMICĂ REALIZATĂ DE DUMITRU GEORGESCU-KIRIAC ÎN 1912, PIATRĂ DE TEMELIE A ARHIVEI DE FOLCLOR DIN BUCUREŞTI

NICOLAE TEODOREANU

The First Phonograph Recording Made by Dumitru Georgescu-Kiriac in 1912, the Cornerstone of the Folklore Archives in Bucharest

Dumitru Georgescu-Kiriac, complex personality of Romanian music, composer, conductor, musicologist, teacher, was the one who in the early 20th century imagined an institution for folklore research, an archive, which he intended to put under the patronage of the Romanian Academy. Today, more than 100 years later, we can see that his goal was fully reached.

His founding vocation manifested in three areas: collecting, theory and promoting. Thus, he is among the first who recorded Romanian folkloric pieces on phonograph cylinders (today being the oldest Romanian phonograph fund stored in the country), he is the one who clearly drew the scientific framework of the Romanian folklore research and he is the one who promoted the funding of large folklore research projects, encouraging various specialists in this type of activity.

Keywords: *folk music, field collection, folklore archives*

Cuvinte-cheie: *folclor muzical, culegeri de teren, arhive de folclor*

Personalitate de seamă a vieţii muzicale la întretăierea veacurilor al XIX-lea şi al XX-lea, Dumitru Georgescu-Kiriac a fost compozitor, dirijor, muzicolog, profesor. Pentru domeniul cercetării folclorice de la noi, el este unul dintre întemeietori, a cărui vocaţie fondatoare s-a manifestat într-o triplă calitate: culegător, teoretician, animator.

Astfel, în calitatea sa de *culegător*, el are meritul de fi fost printre primii care au realizat înregistrări de folclor românesc pe cilindri de fonograf, iar documentele sonore realizate de el sunt cele mai vechi fonograme păstrate în arhiva de folclor din Bucureşti. Acestea au împlinit deja 100 de ani de existenţă.

Ca *teoretician*, putem observa în documentele manuscrise păstrate de la el faptul că a surprins într-un mod irefutabil necesitatea de a se cerceta folclorul românesc şi a trasat cadrele ştiinţifice în care aceasta ar trebui să se desfăşoare.

În fine, ca *animator*, el a dat direcţii de lucru, a încurajat specialişti, a susţinut finanţarea unor proiecte comune de cercetare şi chiar a prefigurat crearea unui cadru instituţional pentru ceea ce numea el „realizarea folclorului muzical

https://biblioteca-digitala.ro

românesc"[1]. De această triplă vocație a specialistului muzician D. G. Kiriac ne vom ocupa în cele ce urmează.

CULEGĂTOR

În 1910, Secția Literară a Academiei Române i-a aprobat lui Dumitru Georgescu-Kiriac suma de 1000 de lei pe an pentru a culege „arii și cîntece populare românești"[2]. Acesta a început să culeagă, însă, abia în 1912. Kiriac s-a folosit în munca sa de un fonograf tip Edison, obținut de la Academia Română[3]. Cele mai multe culegeri le-a realizat până la Primul Război Mondial, între 1912 și 1916. După război, a mai cules sporadic în 1919 și apoi în 1927, dată fiind situația sănătății sale tot mai precare. Zonele cercetate pe parcursul anilor sunt diverse: Oltenia, Muntenia, Moldova. A rezultat un set de 90 de cilindri de fonograf, numerotați și documentați în timpul vieții lui Kiriac, de el sau de discipolii săi, la care se adaugă alți 9 cilindri, care se regăsesc în evidențele lui Brăiloiu, dar care nu sunt documentați în mod similar cu primii[4].

În registrul Arhivei de folclor a Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" figurează doar cei 90 de cilindri înregistrați de Kiriac, catalogați de Constantin Brăiloiu, dintre care 39 de cilindri provin de la *Arhiva de Folklore* înființată de Brăiloiu în 1928 la Societatea Compozitorilor Români și 43 provin de la *Arhiva Fonogramică* înființată de George Breazul în 1927 la Ministerul Artelor, preluați ulterior de Brăiloiu; în afară de aceștia, încă 8 cilindri sunt de proveniență incertă[5]. În final, dintre cei 90 de cilindri omologați inițial de Brăiloiu, deja, conform registrelor din anii '60 este consemnat că o bună parte s-a degradat prin mucegăire (43), câțiva au crăpat la cutremurul din 1941 (13), pe când alți câțiva lipseau pur și simplu (14), astfel că foarte puțini (20) mai figurau a fi în condiții bune. Totuși, în anii '60, o bună parte dintre ei au putut fi copiați pe bandă de magnetofon, astfel că melodiile de pe cilindrii degradați s-au putut păstra într-o formă acceptabilă.

Cei 90 de cilindri de fonograf conțineau 170 de melodii populare, pe care Kiriac intenționa să le publice sub formă de transcrieri muzicale. Melodiile, transcrise parțial de Kiriac, au fost revizuite de diverși muzicieni mai tineri: A. Castaldi, D. Cuclin, G. Cucu, I. D. Chirescu, V. Popovici și, în final, de

[1] Dumitru Georgescu-Kiriac, *[Memoriul nr. 2 din 1923(?)]*, *ms. 70, dos. nr. 3/f.* Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" (A.I.E.F.), p. 4.

[2] Gheorghe Ciobanu, *Aportul lui G. Breazul la dezvoltarea folcloristicii muzicale românești*, în Gheorghe Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. II, București, Editura Muzicală, 1979, p. 114.

[3] Vasile Popovici, *D. G. Kiriac și muzica populară romînească*, prefață la D. G. Kiriac, *Cîntece populare romînești*, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., p. 5.

[4] Dumitru Georgescu-Kiriac, *ms. 70, dos. nr. 12, 15*, A.I.E.F.

[5] Numerele de fonogramă pentru cilindrii de la Societatea Compozitorilor Români conform numerotației actuale de la A.I.E.F.: fg. 146-155, 730, 6048-6075, iar de la Ministerul Artelor: 13.313-13.351.

https://biblioteca-digitala.ro

C. Brăiloiu, care a şi retranscris mai multe melodii[6], între altele pentru a adecva notaţia ritmică la principiile versificaţiei populare româneşti, teoretizate de acesta. De îngrijirea volumului s-a ocupat Brăiloiu însuşi, care în 1928 prezentase deja spre publicare la Academie o primă formă a sa, atunci fără rezultat[7]. Volumul, intitulat *Cîntece populare romîneşti,* conţinând cele 170 de melodii, avea să apară mult mai târziu, abia în 1960, sub îngrijirea lui Vasile Popovici, fiind o ediţie postumă nu doar pentru Kiriac, ci şi pentru Brăiloiu[8].

TEORETICIAN

O faţetă mai puţin observată a specialistului D. G. Kiriac este cea de teoretician al cercetării folclorului muzical, domeniu în care acesta se evidenţiază ca un precursor al lui Constantin Brăiloiu şi al întregii Şcoli de folcloristică şi etnomuzicologie bucureşteană. Dacă el nu a redactat studii ştiinţifice de anvergură, găsim prefigurate în scrierile sale toate elementele ce definesc culegerea şi sistematizarea folclorului muzical, aşa cum vor fi definite de C. Brăiloiu şi vor fi aplicate în cercetarea muzical-folcloristică de mai târziu. Brăiloiu însuşi afirma despre el: „Kiriac a pus temelia cercetărilor ştiinţifice pe tărâmul folklorului muzical la noi"[9].

Principala sursă pentru cele afirmate mai sus sunt cele două memorii către Ministerul Artelor, redactate de Kiriac în 1898 şi în 1923[10], însoţite de *Studiul cântecului popular,* manuscrise-ciornă aflate în fondul Arhivei Institutului de Etnografie şi Folclor din Bucureşti[11], documente nepublicate (în formă integrală) până astăzi. Câteva fragmente din aceste memorii, într-o altă formulare, au fost publicate de Viorel Cosma după manuscrisele aflate la Biblioteca Academiei[12]. Aceste texte nu erau, aşadar, destinate comunităţii ştiinţifice, ci unor oficialităţi, scopul lor fiind sensibilizarea acestora pentru a încuraja şi finanţa o amplă companie de cercetare a tezaurului folcloric muzical românesc. Pe această linie, Kiriac a fost extrem de activ, aspect asupra căruia vom reveni.

Motivaţia lui Kiriac pentru o cercetare folclorică sistematică, susţinută de un anume elan romantic, era în sincronie cu tendinţele apusene: crearea unei arte muzicale originale naţionale[13], „potrivită temperamentului poporului"[14], fapt care

[6] Vasile Popovici, *op. cit.*, p. 5–6.

[7] Emilia Comişel, Irina Dragnea, *Constantin Brăiloiu, Opere,* vol. VII, *Corespondenţă, Partea I (1907–1939),* Bucureşti, Editura Muzicală, 2008, p. 48 .

[8] Dumitru Georgescu-Kiriac, *Cîntece populare romîneşti,* Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., 1960.

[9] [Constantin Brăiloiu], *Societatea Compozitorilor Români sub înaltul patronaj al M. S. Regele Carol II, 1920-1930,* Bucureşti, 1931, p. 10.

[10] Gheorghe Ciobanu, *op. cit.*, pp. 113, 115.

[11] Dumitru Georgescu-Kiriac, *ms. 70, dos. 3/f,* A.I.E.F.

[12] Viorel Cosma, *Noi date asupra activităţii muzicale a lui D. G. Kiriac,* în „Muzica", nr. 3, 1966, Bucureşti, p. 28.

[13] Gheorghe Ciobanu, *op. cit.*, p. 113.

[14] Dumitru Georgescu-Kiriac, *[Memoriul nr. 2 din 1923(?)], ms. 70, dos. nr. 3/f,* A.I.E.F, p. 2.

https://biblioteca-digitala.ro

se putea realiza printr-o valorificare concertată a fondului muzical popular[15]. Era epoca afirmării şcolilor componistice naţionale, care îşi propuneau să cultive o muzică cu specific local, plecând cel mai adesea de la folclorul muzical. Kiriac realiza că folclorul era singura artă muzicală autohtonă, de o mare vechime, de o excepţională bogăţie, o artă pe cale de a se pierde, fiind înlocuită de melodii de import. Prin cercetarea folclorului, el vedea „drumul deschis către o artă *originală, europeană* şi *naţională*"[16]. Cristalizarea muzicii naţionale o vedea în doi timpi: 1) analiza sistematică a melodiilor populare şi 2) prelucrarea prin armonizare, cu o armonie potrivită, de factură modală şi nu tonală. El este printre primii care foloseşte terminologia medievală pentru structurile melodice populare, mai adecvate pentru folclorul muzical decât cea tonal-apuseană[17]. Desigur, Kiriac avea în vedere posibilitatea de armonizare modală a cântecului popular[18]. Crezul său însemna identificarea latenţelor modale ale melodiilor populare şi valorificarea lor în formele muzicale de factură apuseană[19].

Memoriul lui D. G. Kiriac în 1898 ne apare astăzi, la mai bine de 115 ani de la redactare, de o valoare inestimabilă, atât ca demers de pionierat în domeniu, aproape sincron cu primele demersuri ştiinţifice din etnomuzicologia mondială întreprinse de Alexander John Ellis[20] sau Benjamin Gilman[21], cât şi prin anvergura problematicii conturate. Citãm din acest memoriu intitulat *Propuneri relative la cântecul popular românesc şi la muzica bisericească orientală,* fragmentul care se referă la cercetarea folcloristică muzicală:

„Domnule Ministru,

Subsemnatul, absolvent al Conservatorului de muzică din Paris, clasa de armonie şi cea de contrapunct, fugă şi compoziţie, am fost îndemnat de către profesorii Paul Vidal şi Vincent d'Indy să studiez cu de-amănuntul muzica orientală bisericească şi cântecul popular românesc.

Pătruns de însemnătatea unui asemenea studiu şi dându-mi seama de foloasele ce noi am putea trage din cunoaşterea aprofundată a acestora 2 comori de viaţă românească, încă din anul trecut am început a strânge materialul necesar lucrării acestea, al cărei plan încerc a-l rezuma în câteva idei generale.

[15] Vasile Popovici, *op. cit.*, p. 3.

[16] Dumitru Georgescu-Kiriac, *[Memoriul nr. 1 din 1898], ms. 70, dos. nr. 3/f,* A.I.E.F, p. 1-2.

[17] Vasile Popovici, *op. cit.*, p. 11.

[18] El a redactat mai multe articole privind armonizarea cântecului popular şi incompatibilitatea dintre acesta şi tonalitate, cf. Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 27

[19] Dumitru Georgescu-Kiriac, *[Memoriul nr. 1 din 1898], ms. 70, dos. nr. 3/f,* A.I.E.F, p. 3.

[20] Alexander J. Ellis, *On the musical scales of various nations*, în „The Journal of The Society of Arts", nr. 1688. Vol. 33, March 27, Londra, 1885.

[21] Benjamin Ives Gilman, *Zuni melodies*, în „Journal of American ethnology and archaeology". 1891.

https://biblioteca-digitala.ro

Studiul cântecelor populare româneşti

Cântecul nostru popular este o formă a artei care constituie una din bogăţiile patrimoniului muzical al poporului românesc. Adâncimea sentimentelor şi farmecul expresiunii de multe ori sunt foarte reuşite în aceste manifestări ale poporului. Printre cântecele populare, unele sunt foarte vechi; data nu li se poate preciza. Se poate însă recunoaşte vechimea lor, fiind construite după principiul gamelor vechi. – *Studiul gamelor vechi.*

Găsim într-însele forme melodice libere şi variate. – *Studiul acestor forme melodice.*

Din punctul de vedere al ritmului şi al modurilor, întâlnim lucruri noi pentru muzica în genere. – *Analizarea şi sistematizarea acestor forme ritmice şi tonale.* Interesul practic ce poate câştiga compoziţiunea muzicală în general prin introducerea de expresiuni noi şi variate.

Aceste cântece trebuie neîntârziat culese şi notate sub formă de *document* fără îndreptări sau modificări.

Căci astăzi, mijloacele de comunicaţie de la popor la popor, de la oraş la sat fiind lesnicioase, aceste manifestări sufleteşti ale poporului nostru sunt pe cale de a se pierde prin introducerea a o mulţime de arii şi melodii străine temperamentului şi spiritului românesc. Aceste importuri străine, pe lângă faptul că nu sunt din cele mai bune şi nu conţin într-însele elementele unei producţiuni adevărat artistice: *sinceritatea* expresiunii sentimentelor şi *onestitatea* compozitorului, apoi ele nu [transmit] nici gustul productului [în sine], nici durabilitatea calităţii fundamentale a cântecului popular.

Odată cu colecţionarea cântecelor populare se va [arăta] predispoziţia muzicală a poporului, descriindu-se elementele muzicale de care s-a servit şi se [serveşte] încă, în deosebire de alte popoare.

Când un asemenea material va fi adunat şi când din observaţiunile judicioase făcute asupra-i se vor trage consecinţe evidente, atunci vom avea drumul deschis către o artă *originală, europeană* şi *naţională.* Aplicând la elementele acestea elementul nou al scriiturii muzicale – *armonia*, se vor trage foloase practice imediate: formarea unui repertoriu naţional pentru dotarea şcoalelor, compunerea de cântări pentru serviciul bisericesc, în sfârşit muzică vocală şi sinfonică în toate manifestaţiunile ei: teatru, concert etc.

Se vor găsi şi se vor sistematiza *elementele armoniei proprii unor asemenea melodii*, avându-se în vedere păstrarea caracterului *modal* în care sunt concepute. Polifonia aplicată la gamele vechi şi cele orientale astăzi este o chestiune dezlegată de către marii maeştri [ai] Europei. Norvergianul Ed. Grieg şi compozitori de renume ruşi au explorat mult terenul acesta"[22].

După mai mult pagini referitoare la *Cântecul bisericesc oriental ortodox*, Kiriac încheie:

„Domnule Ministru, am îndrăznit a vă aduce la cunoştinţă cele ce preced, plin de speranţă că D-voastră, care continuu sunteţi preocupaţi de binele comun al naţiunii, veţi binevoi a-mi da tot sprijinul moral şi material pentru ducerea la bun

[22] Dumitru Georgescu-Kiriac, *[Memoriul nr. 1 din 1898], ms. 70, dos. nr. 3/f.* A.I.E.F, p. 1–3.

https://biblioteca-digitala.ro

sfârşit a unei atare lucrare, despre ale cărei imense foloase pentru educaţiunea noastră sunteţi pe deplin convins.

Binevoiţi, vă rog, Dle Ministru, a primi şi cu această ocaziune asigurarea înaltei stime şi a profundului meu respect şi devotament.

Semnează D. G. Kiriac, Diriginte al Corului Capelei Române de la Paris, Bucureşti, 10 Sept. 1898."[23]

Ca cercetător, Kiriac probează o exigenţă maximă în fidelitatea faţă de originalul muzical, criticând inconsecvenţa de care dau dovadă multe dintre culegerile înaintaşilor, cel puţin prin libertatea pe care şi-o luau unii culegători de a opera schimbări în melodiile notate[24]. Ceea ce propunea el ca demn de interes ştiinţific era sondarea genezei cântecului popular şi conturarea specificului naţional şi regional, teme de mare interes pentru generaţiile viitoare de cercetători, abordate la noi, spre exemplu, de George Breazul, iar la unguri de Béla Bartók.

La nivelul fiecărei etape a cercetării folclorice, Kiriac dovedeşte înclinaţia sa spre o tratare ştiinţifică riguroasă. În privinţa culegerii, el propune să se desfăşoare pe regiuni, să fie complet documentată din punct de vedere al contextului culegerii, cu întocmirea unor fişe auxiliare ce conţin informaţii despre locul şi data culegerii, despre informator. Astfel, el militează pentru înregistrarea cu fonograful, formă documentară certă, „aproape o fotografiere a cântecului"[25]. Colectarea melodiilor se poate face pe teren, străbătând satele, sau prin invitarea informatorilor la centru, pentru înregistrări mai de calitate. În etapa următoare, a transcrierilor, trebuie folosiţi specialişti, care să dea seama cu exactitate de diversele aspecte constitutive ale muzicii populare: versificaţie, chestiuni melodice (moduri şi construcţii modale, nuanţe microtonale[26] şi inflexiuni vocale[27]), aspecte ritmice (tempo, distribuţie metrică[28]), de formă muzicală[29], precum şi alte observaţii care ţin de tehnică instrumentală sau vocală (ornamente, vocalize, inflexiuni „orientale"), totul redat prin notaţie muzicală sau, dacă este cazul, prin explicaţii[30].

Într-o etapă ulterioară, arată Kiriac, se impune ca melodiile să fie „clasificate şi studiate din punctul de vedere muzical, al formei şi al caracterului lor". Trebuie ţinut cont de cadrul funcţional-sociologic de desfăşurare: categorii de vârstă, sex, ocazii de execuţie[31] şi trebuie relevată deosebirea categorială între cântece de joc, cântece de leagăn, cântece nupţiale, funebre, colinde, cântece de stea, cântece de Anul Nou, cântece religioase[32].

[23] Dumitru Georgescu-Kiriac, *[Memoriul nr. 1 din 1898], ms. 70, dos. nr. 3/f*, A.I.E.F, p. 7.
[24] Viorel Cosma, *op. cit.*, p. 27.
[25] Dumitru Georgescu-Kiriac, *[Memoriul nr. 2 din 1923(?)], ms. 70, dos. nr. 3/f*, A.I.E.F, p. 1–2.
[26] Idem, *[Studiul cântecului popular], ms. 70, dos. 3/f*, A.I.E.F, p. 2–4.
[27] Idem, *[Memoriul nr. 2 din 1923(?)], ms. 70, dos. nr. 3/f*, A.I.E.F, p. 2.
[28] Idem, *[Studiul cântecului popular], ms. 70, dos. 3/f*, A.I.E.F, p. 4.
[29] Idem, *[Memoriul nr. 1 din 1898], ms. 70, dos. nr. 3/f*, A.I.E.F, p. 3.
[30] Idem, *[Studiul cântecului popular], ms. 70, dos. 3/f*, A.I.E.F, p. 4.
[31] Idem, *[Memoriul nr. 2 din 1923(?)], ms. 70, dos. nr. 3/f*, A.I.E.F, p. 1, 3.
[32] Idem, *[Studiul cântecului popular], ms. 70, dos. 3/f*, A.I.E.F, p. 2.

https://biblioteca-digitala.ro

Iată un exemplu de rigoare profesională pe care o cerea Kiriac folcloristului, aşa cum se desprinde dintr-un fragment al memoriului său adresat Ministerului Artelor în 1923, intitulat: *Cum trebuie făcută culegerea sistematică de melodii populare*:

„1. Melodiile trebuiesc date sub *formă documentară* [subl. a.], adică pe cât posibil transcrierea să fie redată exact, fără ca autorul transcrierii să-şi pună în joc personalitatea sa. Transcriitorul cântecului să fie ajutat de înregistrarea la fonograf, nici să nu adauge, nici să nu infirme nimic. Culegerea cu fonograful este necesară fiindcă numai la fonograf ne putem da seama de unele întorsături de voce sau alunecări capricioase de la un sunet la altul, pentru care nu avem semne muzicale ca să le redăm exact în scris; în sfârşit, felul cum se cântă numai după fonograf se poate cunoaşte. Fonograful prescurtează timpul pentru că muzicantul sau cântăreţul nu e nevoit să repete de nenumărate ori până ce se face transcrierea [...].

2. *Culegerea să se facă pe regiuni* [subl. a.], sau după judeţe (regiunile de munte, de la şes şi de la baltă, sau după cum se prezintă unitatea folclorului muzical [...].

3. Să se indice locul şi data culegerii şi numărul cilindrului fonografului în care a fost înregistrat. Apoi numele, vârsta, sexul şi chiar ocupaţia celui care a cântat şi în sfârşit orice altă indicaţie.

Să se indice numele instrumentului, numirea specială în localitate: voce, vioară, flaut, bucium, fluier, cimpoi, cobză etc.

Mişcarea mai repede sau mai rară, dacă se poate să se arate mişcarea la metronom.

Să se spună de cine se obişnuieşte a se cânta: de copii, de tineri, de femei, de bătrâni, dacă cântecul se cântă la date fixe: dacă face parte din ceremonii. De ce instrumente se servesc în localitate.

Genul cântecului atât din punct de vedere muzical, cât şi din acela al textului poetic: doină, colindă, cântec de nuntă, bocet, joc [...], numele speciale ce poartă cântecul în localitate.

Observaţiuni asupra metricii versurilor faţă de muzică. Dacă la versurile din poezie s-au adăugat silabe pentru a schimba metrica, exemplu *măi, măi – of, of! – Hai, li, li, li – mama mea* [...] adăugarea vocalei *u* sau *ă* etc. În sfârşit, orice observaţii privitoare la termenii tehnici muzicali întrebuinţaţi de ţărani: pe mare, pe mic (rar, repede), glas, viers, voce etc.

Când notaţia muzicală nu e suficientă, se pot da explicaţii.

4. *De cine trebuie făcută culegerea* [subl. a.]. Realizarea unei bune culegeri de melodii populare nu se poate face decât [de] muzicanţi care posedă bine tehnica muzicală, care sunt în stare să aştearnă pe hârtie ceea ce aud în toate amănuntele atât privitor la melodie cât şi la ritm, care au cunoştinţe generale de muzică şi oarecare cultură literară şi pe lângă acestea să fie persoane care să se dea cu atragere şi drag la o astfel de muncă foarte meticuloasă. Negreşit se vor găsi puţini în asemenea condiţiuni. Trebuiesc însă căutaţi"[33].

[33] Dumitru Georgescu-Kiriac, *[Memoriul nr. 2 din 1923(?)], ms. 70, dos. nr. 3/f*, A.I.E.F, p. 2–4.

https://biblioteca-digitala.ro

ANIMATOR

Un rol important pe care l-a jucat Kiriac, fapt care l-a făcut să sacrifice într-o bună măsură propria vocație de cercetător și compozitor, este cel de susținător al cercetării individuale și instituționale a unor specialiști mai tineri, activitate în care el a dovedit o imensă generozitate.

Astfel, el a contribuit prin recomandări către Academie, la publicarea de către Béla Bartók, în 1913, în seria „Din viața poporului român", a volumului *Cântece poporale din comitatul Bihor*[34], lucrare ce conține melodiile culese de Bartók începând cu 1908 în zona Bihorului, culegere finanțată de Muzeul Etnografic din Budapesta. În continuare, a susținut publicarea de către Academie a culegerii lui Bartók din Maramureș și a celei de colinde[35], fapt care nu a mai fost posibil, din păcate, din cauza vremurilor tulburi. În 1923 el îl recomanda în continuare pe Bartók pentru culegerea melodiilor din Ardeal. Alte personalități care au beneficiat de recomandarea și îndrumarea sa sunt B. Anastasescu[36], Dimitrie Cuclin, propus pentru cercetări în „vechiul Regat", Tiberiu Brediceanu, pentru cercetarea în Banat[37], precum și Alexandru Voevidca și Nicolae Fira[38]. Pe de altă parte, el se preocupa de învățământul muzical școlar, pe care îl vedea reînnoit prin implicarea folclorului[39].

De o mare importanță documentară pentru activitatea lui Kiriac de animator sunt întâmpinările redactate de el pentru susținerea unei campanii ample de cercetare folclorică; primul, deja din 1897–1898 adresat Ministerului Instrucțiunii publice și Cultelor[40], al doilea, din 1922–1923, destinat Ministerului Artelor[41], amintite mai sus, redactate cu scopul de a obține finanțare pentru cercetarea folclorică, deosebit de bogate în informații tehnice privind valoarea folclorului și metodele de cercetare ce se impun.

Însă adevărata contribuție fondatoare a lui D. G. Kiriac este propunerea de înființare a unei societăți de folclor, după cum arată Viorel Cosma[42], sau mai precis a unei arhive, conform observației unui muzicolog, formulată deja prin anii '60.

[34] Béla Bartók, *Cântece poporale românești din Comitatul Bihor (Ungaria)*, Librăriile Socec & Comp. și C. Sfetea, București, Leipzig, Viena, 1913.

[35] Béla Bartók, *Scrisori II*, București, Editura Kriterion, 1977, ediție îngrijită și adnotată de Ferenc László, p. 55, 147–148.

[36] Gheorghe Ciobanu, *op. cit.*, p. 114.

[37] Dumitru Georgescu-Kiriac, *[Memoriul nr. 2 din 1923(?)], ms. 70, dos. nr. 3/f*, A.I.E.F, p. 5.

[38] Viorel Cosma, *Muzicieni din România. Lexicon bio-bibliografic*, București, Editura Muzicală, 2002, p. 69.

[39] Idem, *Noi date asupra activității muzicale a lui D. G. Kiriac*, p. 24.

[40] D. G. Kiriac, *[Memoriul nr. 1 din 1898], ms. 70, dos. nr. 3/f*, A.I.E.F și Gheorghe Ciobanu, *G. Breazul. Înființarea Arhivei Fonogramice și promovarea studiilor structural-istorice*, în Gheorghe Ciobanu, *Studii de etnomuzicologie și bizantinologie*, vol. III, București, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor și Muzicologilor din România, 1992, p. 26.

[41] Viorel Cosma, *Noi date asupra activității muzicale a lui D. G. Kiriac*, p. 28; Gheorghe Ciobanu, *Aportul...*, ed. cit., p. 115.

[42] Idem, *Noi date asupra activității muzicale a lui D. G. Kiriac*, p. 27.

https://biblioteca-digitala.ro

potrivit căruia: „adevăratul fondator al arhivei de folclor a fost Dimitrie Georgescu Kiriac"[43]. Cert este că Brăiloiu, în memoriul său din 1928 privind organizarea unei arhive de folclor, îl aminteşte pe Kiriac ca precursor pe această linie. El scria: „Adaug că cele de mai sus nu sunt decât amănunţirea unui plan al maestrului Kiriac, plan schiţat de el în anexata schiţă de adresă, întocmită pe vremuri pentru Ministerul Artelor"[44].

Memoriile sale pentru cercetarea folclorică conţin informaţii precise despre cum ar urma să funcţioneze o astfel de „societate pentru folclor" şi cum ar putea fi ea finanţată. El spunea: „Socotesc că trebuie instituită una sau mai multe comisiuni de muzicanţi, care să primească însărcinarea de a lucra pe regiuni.

Deocamdată comisiunea va fi una mică, după numărul oamenilor pe care momentan îi avem la dispoziţie, iar mai târziu se va mări comisiunea şi se va întinde lucrarea pe măsură ce se vor ivi oameni pricepuţi în această direcţie. Din Comisie trebuie să facă parte şi unul sau mai mulţi cunoscători ai poeziei populare". În continuare, el face un deviz al cheltuielilor pentru fonografe, cilindri de fonograf, cheltuieli de deplasare, indemnizaţii, cheltuieli pentru publicarea cântecelor. Finanţarea o vede provenind de la un consorţiu format din Ministerul Artelor, al Instrucţiei, Casa Şcoalelor, Academia Română. Astfel, continuă Kiriac, „se poate ajunge la crearea unui fond destinat folklorului muzical românesc".

Şi, mai departe, „de acest folklor trebuie să profite toată lumea. Nu trebuie să rămână închis în cartoanele unui minister. Trebuie dat unei instituţii, unde poate fi la îndemâna oricui şi ori şi când. *Locul i-ar fi la Academie* [s. n.]"[45].

Iată, aşadar, cu mai bine de 100 de ani în urmă prefigurată ideea unei instituţii de cercetare a folclorului, al cărei sediu principal urma să fie Academia Română. Astfel, putem spune astăzi, după 65 de ani – cu anumite intermitenţe – de funcţionare a Institutului de Folclor sub egida Academiei Române, că planul şi visul lui Kiriac s-au realizat *întocmai.*

Fonograma nr. 1

În încheierea omagiului nostru adus lui Dimitrie Georgescu-Kiriac şi activităţii sale fondatoare, prezentăm o transcriere şi o analiză a celei mai vechi înregistrări de folclor românesc păstrate în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor. Este vorba despre melodia *Cine hăuie pe luncă*, interpretată în 1912 de către preotul I. D. Petrescu, de la Biserica Visarion, celebru bizantinolog român, melodie înregistrată pe cilindrul de fonograf care, în fondul Kiriac, purta numărul 1, iar în depozitul-actual al A.I.E.F. are numărul de fonogramă 13.313.

[43] Dan Smîntînescu, apud Gheorghe Ciobanu, *G. Breazul. Înfiinţarea Arhivei Fonogramice şi promovarea studiilor structural-istorice*, p. 24.

[44] Constantin Brăiloiu, apud Viorel Cosma, *Noi date asupra activităţii muzicale a lui D. G. Kiriac*, p. 28.

[45] Dumitru Georgescu-Kiriac, *[Memoriul nr. 2 din 1923(?)], ms. 70, dos. nr. 3/f*, A.I.E.F, p. 6.

https://biblioteca-digitala.ro

4.

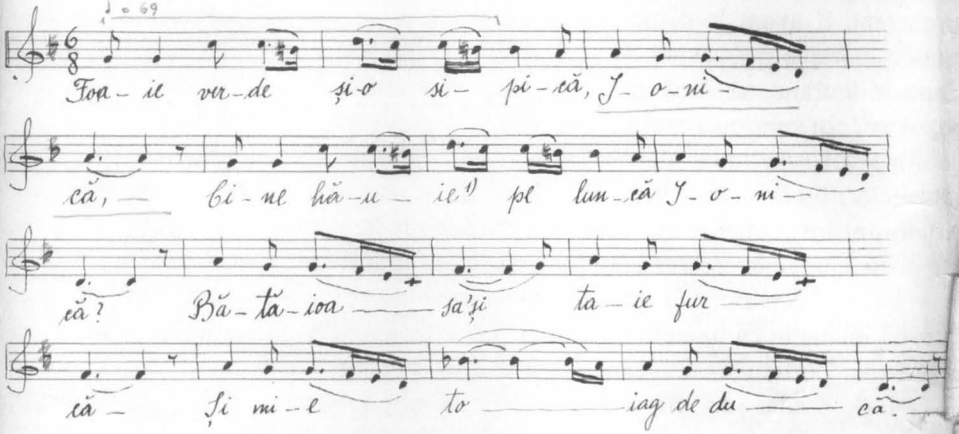
F.1. Fg. 13.313 b

Cine hăuie pe luncă?

Melodie din judeţul Dâmbovita
cântată de preotul I. D. Petrescu
dela biserica sf. Visarion din Bucureşti

1912.

♩ = 69



Foa-ie ver-de şi-o si-pi-că, I-o-ni-
că, — Ci-ne hă-u-ie[1] pe lun-că I-o-ni-
că? Bă-tă-ioa — sa'şi ta-ie fur —
că — Şi mi-e to — iag de du — că.

Foaie verde şi-o sipică,
Ionică,
Cine hăuie pe luncă?
Ionică.
Bătăioasa-şi taie furcă,
şi mie toiag de ducă.
Şi unde-ai plecat, Ionică
gură mică?
Peste Olt la ibovnică,
Ionică,
Peste Olt ca să mă'nşoru. (bis)

Ionică gură mică,
Ionică,
Cu sprâniceana subţirică,
Ionică,
Cu mustaţa răsucică.
Cu mustaţa răsucică,
C'aici fetele nu voru,
Ionică, } (bis)
Căci m'au scos că sunt datoru. (bis)

1

https://biblioteca-digitala.ro

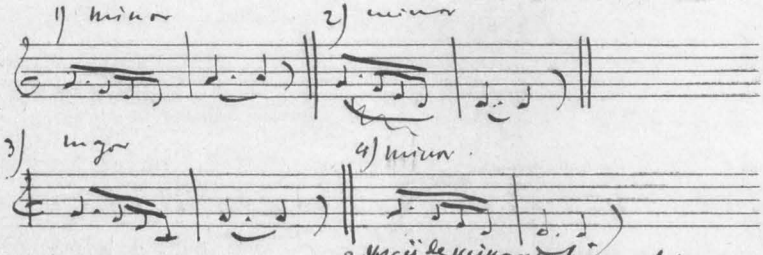
Cine hăuie pe luncă?

F. 1.

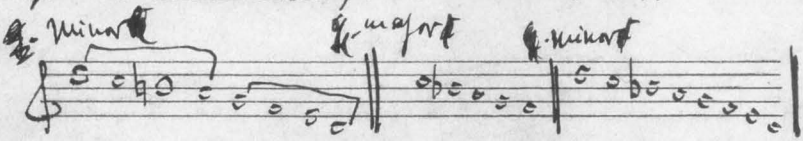
Judeţul Dâmboviţa

Cântat de preotul I. D. Petrescu
dela biserica Sfîtu Visarion din Bucureşti.
1912.

Melodia se divide în 4 fraze, ~~cu~~ reamonate prin cadente bine definite:



Tonalitatea diatonică: 2 specii de minor vechiu ~~minoră vechia~~ (fără sensibilă)
~~Gamele cu o formează cu amestec de major ??~~
~~Gamele [illegible] cu gasim în melodie mai:~~



Întinderea de o octavă:

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

DE LA FOLCLORISTICA MUZICALĂ LA ETNOMUZICOLOGIE, ÎN ROMÂNIA

MARIAN LUPAŞCU

From Musical Folkloristics to Ethnomusicology, in Romania

Romanian musical folkloristics appeared in the 18th century. By the end of the 19th century, a scientific interest for the intangible cultural heritage started to emerge, and the first recordings using the phonograph were made. The folklore was no longer just an inspiration for composers, but an autonomous discipline began to develop, having a research methodology that concerned collection, transcription and analysis operations. Dumitru Georgescu Kiriac is one of the most important scholars. He considered the folklore to be an identity cultural asset, a means of learning the history and affirmation of the unity of the nation. He also supported systematic scientific collections in rural areas. He set and applied the methodological principles of this field, and Tiberiu Brediceanu, Gavriil Galinescu, George Breazul have continued along the same path. Béla Bartók activated in the same period as D. G. Kiriac, and he dedicated most of his work to the Romanian folklore. The collection and transcription of the documents is of great importance, being followed by analyses and typologies. Constantin Brăiloiu can be considered the founder of the Romanian modern ethnomusicology. He approaches, with the same success, both sides of the research: fixing the oral phenomenon and scientific exegesis.

Keywords: *musical folcloristics, ethnomusicology, Béla Bartók, Constantin Brăiloiu, Dumitru Georgescu Kiriac, George Breazul.*

Cuvinte-cheie: *folcloristică muzicală, etnomuzicologie, Béla Bartók, Constantin Brăiloiu, Dumitru Georgescu Kiriac, George Breazul.*

Folcloristica muzicală românească îşi are rădăcinile în secolul al XVIII-lea şi a beneficiat de aportul unor personalităţi de marcă, precum Dimitrie Cantemir, Anton Pann, Nicolae Filimon, Teodor T. Burada. Din păcate, strădaniile lor în acest domeniu, îndeosebi cea de teoretizare, abia schiţată, sunt cunoscute doar parţial. Materialul descriptiv, dar mai ales notaţiile unor melodii bănuite a-şi avea rădăcinile în mediul folcloric au fost în centrul atenţiei.

Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, sub influenţa Şcolii folcloristice literare a lui Bogdan Petriceicu Hasdeu, începe să se manifeste interesul ştiinţific pentru componenta muzicală a patrimoniului cultural imaterial. Se conturează regulile de bază: contactul direct al culegătorului cu realitatea folclorică, nonintervenţia şi obiectivitatea, transpunerea într-o reprezentare grafică adecvată, colectarea informaţiilor adiacente (locul, momentul, numele, vârsta şi profesia informatorului etc.). În

https://biblioteca-digitala.ro

aceeaşi perioadă, devine posibilă eşantionarea şi fixarea fenomenului oral pe un suport, operaţii fără de care noua disciplină nu ar fi putut evolua.

La 25 martie 1857, tipograful Édouard-Léon Scott de Martinville patentează, la Paris, fonoautograful, primul aparat de imprimare a sunetului: vibraţiile unei membrane din tablă sunt înscrise, sub forma unei linii ondulate, pe hârtie sau pe o bucată de sticlă, ambele afumate[1]. Din păcate, înregistrarea nu putea fi redată. La 9 aprilie 1860, É.-L. Scott de Martinville înregistrează cântecul *Au claire de la lune*, digitizat şi redat abia în anul 2008 de cercetători americani de la First Sounds[2]. În aprilie 1877, Charles Cros prezintă principiile înregistrării mecanice a sunetului cu paleofonul, într-o scrisoare trimisă Academiei de Ştiinţe de la Paris: oscilaţiile unei diafragme, cu un ac în centru, sunt gravate pe un suport (disc, mai târziu cilindru) care se învârte şi, totodată, se mişcă rectiliniu. Toate componentele sunt metalice, procesul este reversibil, deci şanţurile vor putea reproduce sunetele[3]. La 10 octombrie este publicat în presă un articol pe această temă, la 3 decembrie scrisoarea este citită în şedinţă publică la Academia de Ştiinţe, iar la 1 mai 1878 invenţia este brevetată[4]. Primatul îi revine totuşi americanului Thomas Alva Edison care a schiţat şi, în jurul datei de 4 decembrie 1877, a construit primul fonograf, brevetat la 19 februarie 1878[5]. Aparatul este perfecţionat rapid şi, în câţiva ani, înregistrările pe cilindri de ceară devin uzuale. Fonetica, dialectologia, folcloristica literară, etnomuzicologia, antropologia culturală sunt discipline socio-umane care folosesc din plin această invenţie.

Antropologul american Jesse Walter Fewkes realizează, în 1889, primele imprimări pe cilindri de fonograf, cu indienii Passamaquoddy şi Zuni. Un an mai târziu, el publică un articol relativ la metodologia culegerii[6]. Pe baza acestor fonograme, Benjamin Ives Gilman elaborează primul studiu despre folclorul muzical al indienilor Zuni[7].

La noi, filologul Gheorghe Alexici încearcă să înregistreze folclor în jurul anului 1899, iar lingvistul Gustav Weigand, în 1901[8].

Primele manifestări concrete ale folcloristicii muzicale româneşti datează din 1906, când doi intelectuali bucovineni, Vasile Burduhos şi Victor Morariu, înregistrează pe cilindri de ceară, la Suceava, 50 de melodii şi le transcriu[9].

[1] http://www.emiarchivetrust.org/about/history-of-recording.

[2] http://www.firstsounds.org/sounds/scott.php.

[3] http://www.phonozoic.net/n0130.htm.

[4] http://www.phonozoic.net/n0135.htm.

[5] http://memory.loc.gov/ammem/edhtml/edcyldr.html.

[6] Jesse Walter Fewkes, *On the Use of the Phonograph among the Zuni Indians*, în „American Naturalist", vol. XXIV, nr. 281, Philadelphia, 1890, p. 687–691.

[7] Benjamin Ives Gilman, *Zuni Melodies*, în „Journal of American Ethnology and Archaeology", vol. I, Houghton, Mifflin and Co., Boston, 1891, p. 63–91.

[8] Tiberiu Alexandru, *Muzica populară românească*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1975, p. 113.

[9] Matthias Friedwagner, *Rumänische Volkslieder aus der Bukovina*, I. Band: Liebeslieder, mit 380 von Alexandru Voievidca aufgezeichneten Melodien herausgegeben von..., Konrad Triltsch Verlag, Würzburg, 1940, p. XII.

https://biblioteca-digitala.ro

Pompiliu Pârvescu publică în 1908 prima lucrare care include 63 de melodii, de dans, din Dobrogea, transcrise după înregistrări fonografice[10]. Cele şase capitole (*Hora, Datini, Legende, Cimilituri, Nunta, Melodiile*) sunt precedate de o prefaţă, urmate de un glosar şi un indice de nume şi de locuri. Materialul ilustrativ cuprinde câteva gravuri şi fotografii. În prefaţă sunt comentate aspecte ale baladei, structurii versificaţiei cântecelor şi strigăturilor, jocului popular şi sunt prezentate câteva instrumente tradiţionale[11]. Informaţia este predominant descriptivă, cu rudimente analitice. Capitolul despre horă cuprinde prima descriere a unor dansuri.

Culegerile empirice, realizate de diletanţi, de obicei învăţători de ţară, sunt majoritare. Este folosită metoda notaţiei sumare, direct după auz (fără înregistrare sonoră), iar informaţiile adiacente sunt sărace sau lipsesc. Stau mărturie specimenele tipărite în perioada 1909–1910[12]. Colecţiile au valoare documentară pentru atestarea şi circulaţia unor variante. De obicei, notaţiile muzicale nu sunt realizate de autorul lucrării, ci de un colaborator, cunoscător al limbajului.

Ceva mai târziu, Victor Păcală publică prima monografie ştiinţifică etnofolclorică dedicată unei localităţi rurale[13]. Volumul include 21 de notaţii, realizate de profesorul Timotei Popovici şi de preotul Ioan Ignaton, ale unor melodii vocale şi de dans clasificate în: cântece religioase, bocete, cântece lumeşti, cântece de joc[14]. Este notată şi o strigătură. La majoritatea melodiilor instrumentale de dans, în subsol, autorul descrie şi câteva elemente coregrafice: formaţia, priza, paşii, figurile, amplitudinea, tempoul.

Constantin Rădulescu-Codin realizează monografia unui sat muscelean[15], în care sunt inserate 17 cântece şi 6 colinde notate de I. Mărtoiu.

Gheorghe Fira, una dintre excepţii, notează şi tipăreşte, într-o primă etapă, 78 de cântece şi 46 de melodii de dans, din mediul rural şi urban, oltenesti, munteneşti, moldoveneşti şi sud-transilvănene[16]. Printre informatori sunt şi intelectuali

[10] Pompiliu Pârvescu, *Hora din Cartal, de... cu arii notate de C. M. Cordoneanu*, în colecţia „Din vieaţa poporului român. Culegeri şi studii", vol. I, Bucureşti, 1908.

[11] *Ibidem*, p. 7–33.

[12] Petre Ciorogariu, *Cântece din popor. Versuri şi muzică adunate de...*, în colecţia „Biblioteca românească enciclopedică «Socec»", Bucureşti, 1909; Tudor Pamfile, *Jocuri de copii*, în colecţia „Din vieaţa poporului român. Culegeri şi studii", vol. VI, Bucureşti, 1909; Alexandru Vasiliu, *Cântece urături şi bocete de-ale poporului, adunate de... însoţite de 43 arii notate de D-na Sofia Teodoreanu...*, în colecţia „Din vieaţa poporului român. Culegeri şi studii", vol. IV, Bucureşti, 1909; Nicolae Păsculescu, *Literatură populară românească, adunată de... cu 30 de arii notate de Gheorghe Mateiu...*, în colecţia „Din vieaţa poporului român. Culegeri şi studii", vol. V, Bucureşti, 1910.

[13] Victor Păcală, *Monografia satului Răşinariu, de...*, Sibiu, 1915.

[14] *Ibidem*, p. 222–240.

[15] Constantin Rădulescu-Codin, *Literatură, tradiţii şi obiceiuri din Corbii-Muşcelului, cu note istorice, 24* [23] *arii, 162 figuri în text şi unele vederi din Corbi*, în colecţia „Din vieaţa poporului român. Culegeri şi studii", vol. XXXIX, Atelierele grafice „Cultura naţională", Bucureşti, 1929.

[16] Gheorghe Fira, *Cântece şi hore, adunate de... tipărite după alegerea şi cu îngrijirea D-lui D. G. Kiriac*, în colecţia „Din vieaţa poporului român. Culegeri şi studii", vol. XXXI, Librăriile Socec & Comp., C. Sfetea [etc.], Bucureşti, 1916.

https://biblioteca-digitala.ro

(învăţători, preoţi) şi, uneori, autorul adaptează texte culese de la un informator, sau preluate din alte colecţii, pe melodii notate de la altcineva (nr. 16, 19, 20, 25, 46, 63, 64, 67, 68, 71, 73–76, 78). Câteva dintre melodiile de joc sunt cântate şi „aranjate" chiar de Gh. Fira şi de un alt învăţător, Ion N. Popescu (nr. 111–114). Marcarea vitezei metronomice şi a unor ornamente evidenţiază grija pentru o notare cât mai exactă, posibil reflex al îndrumărilor lui Dumitru Georgescu-Kiriac.

Gh. Fira publică şi prima monografie a unui ceremonial nupţial[17]. Autorul descrie toate etapele nunţii, inserează poezia ceremonială şi repertoriul lăutăresc ocazional. Sunt notate, îngrijit, mai mult de 20 de piese, 14 vocal-instrumentale, între care 9 cântece mai importante: al miresei la logodnă, al mirelui la bărbierit, la adusul apei, la punerea „petelii" miresei, la „iertăciunile" miresei, al nunului, al soacrei, la luarea „petelii", la trezirea mirelui. Prefaţa, semnată de Constantin Brăiloiu, este un studiu exemplar prin conciziune şi rigoare.

Gheorghe Bogdan, îndrumat de compozitorul Timotei Popovici, tipăreşte o culegere din zona Sibiului[18]. Sunt notate 11 cântece propriu-zise, 12 colinde, 3 cântece de stea, 1 cântec religios (tropar) şi 14 melodii de joc cântate cu fluierul, însoţite de informaţii şi explicaţii[19].

Majoritatea muzicienilor (profesori, compozitori) abordează şi folclorul, în principal pentru a-l prelucra şi/sau a-l folosi ca sursă de inspiraţie. Gheorghe Cucu notează de la elevii săi mai multe specimene, majoritatea legate de folclorul obiceiurilor de iarnă din Muntenia, Oltenia, Moldova, materialul fiind premiat de Societatea Compozitorilor Români (SCR) în anul 1925[20]. Variantele au apărut împreună cu unele culese ulterior[21]. În Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" (AIEF) se păstrează, printre altele, şi culegerile lui Augustin Bena, mss. 54[22], realizate între anii 1897 şi 1928 în Alba, Bistriţa-Năsăud, Sibiu, Arad, Bihor, Braşov, Hunedoara, Maramureş, Mureş.

Nicolae Lighezan notează un număr însemnat de piese. 335, provenite din Banat şi sudul Transilvaniei, sunt publicate postum: cântece propriu-zise, rituale şi ceremoniale, cântece de joc, melodii instrumentale de dans, doine[23]. Informatorii sunt, în general, intelectuali[24].

[17] Gheorghe Fira, *Nunta în judeţul Vâlcea, cu raport-prefaţă de Constantin Brăiloiu*, în colecţia „Din viaţa poporului român. Culegeri şi studii", vol. XXXVII, Cultura Naţională, Bucureşti, 1928.

[18] Gheorghe Bogdan, *Flori din Mărginime. Cântece populare culese în anii 1927–1944 de...*, Sibiu, 1945, p. 3.

[19] Tipăritura este corectată pe alocuri, iar piesa nr. 5 (p. 33) este anulată.

[20] Iordan Datcu, *Dicţionarul folcloriştilor*, vol. II, Editura Litera, Bucureşti, 1983, p. 100.

[21] Gheorghe Cucu, *200 colinde populare culese de la elevii Seminarului Nifon în anii 1924–1927*, ediţie postumă îngrijită de Const. Brăiloiu, Bucureşti, 1936.

[22] Majoritatea manuscriselor la care ne referim se află în AIEF. La celelalte, am specificat deţinătorul.

[23] Nicolae Lighezan, *Folclor muzical bănăţean*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1959.

[24] Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 138.

https://biblioteca-digitala.ro

Aurelian Borşianu tipăreşte, în perioada 1922–1925, patru caiete cu cântece şi jocuri ardeleneşti[25]. În culegerea *Cântece şi jocuri populare din com. Deda – jud. Mureş* (mss. 26), datată 30 octombrie 1928, notează 62 de specimene: colinde, doine, cântece haiduceşti, de seceriş, de nuntă, de recrutare, melodii de dans.

Emil Monţia culege folclor muzical din zonele Arad, Timişoara şi Câmpeni – Alba, utilizând tot metoda notaţiei directe. Mss. 71B – *111 cântece şi doine culese de...* în perioada 1895–1916, este distins cu menţiune de SCR în 1925. Există şi mss. 71A, 71C – *Colecţie de 120 doine, cântece şi colinde poporale româneşti de...*, realizate între anii 1900 şi 1945.

Uneori, cercetarea s-a făcut pe material deja prelucrat şi, sub influenţa unui curent istoric protocronist, a prilejuit diverse speculaţii. George Onciul studiază colinde şi cântece de stea din culegeri armonizate, chiar şi compoziţii, găsind trăsături comune cu muzica religioasă „– ca o datină perfect echivalentă cu un cult – şi cu danţurile: scurtimea motivelor, scurta lor respiraţie. Şi ritmul sacadat! [...] ritm de marş"[26]. Deci, variantele vocale din folclorul obiceiurilor de iarnă ar fi la origine cântece de procesiune. Sunt observate şi modalităţi de suprapunere a textelor noi, de sorginte creştină, pe melodii arhaice, pentatonic anhemitonice sau în moduri medievale. În concluzie, colinda ar fi tracă, anterioară Kalendae-lor[27]. Nu comentăm argumentaţia puerilă.

Alexandru Voevidca, învăţător, profesor de muzică, dirijor, compozitor, realizează o colecţie amplă, circa 3000 de notaţii directe, în Bucovina, între anii 1907 şi 1924 sau 1926[28]. Sunt consemnate doine, balade, colinde, cântece de stea, bocete, cântece propriu-zise, melodii instrumentale de joc. La toate este notată, schematic, doar prima strofă melodică pe diverse finale, ritmul fiind încadrat în măsură. 496 de notaţii sunt în mss. 6, iar 147, din perioada 1907–1921, au fost prezentate la concursul organizat de SCR în anul 1925. Câteva au apărut într-o antologie de „cântece populare"[29] şi în alta de „cântece bătrâneşti"[30]. Celelalte sunt grupate în şapte caiete cu câte 50 de piese. Cea mai mare parte, peste 2000 de melodii, se păstrează la Biblioteca Naţională a României (mss. 22.218–22.227)[31].

Colecţia este rezultatul unui proiect al Ministerului Cultelor şi Învăţământului de la Viena, promovat în 1904 şi care avea în vedere întregul Imperiu Austro-Ungar. Pentru pregătirea culegerii, în 1906 este desemnat un comitet coordonat de

[25] *Ibidem*, p. 456.

[26] George Onciul, *Colinda. Analiză – deducţii – concluziuni*, Bucureşti, 1934, p. 27–28.

[27] *Ibidem*, p. 29, 31–36, 41–51.

[28] Alexandru Voevidca, *Cântece populare din Bucovina*, ediţie îngrijită de Vasile Nicolescu şi Cristina Rădulescu-Paşcu, studiu introductiv, note, indici şi glosar de Cristina Rădulescu-Paşcu, Editura Muzicală, Bucureşti, 1990, p. 17–19.

[29] *Treizeci cântece populare alese din culegerile premiate sau menţionate cu prilejul concursului instituit de Societatea Compozitorilor Români în anul 1925*, lămurire de Constantin N. Brăiloiu, Editura Societăţii Compozitorilor Români, Bucureşti, 1927.

[30] *Cântece bătrâneşti din Oltenia, Muntenia, Moldova şi Bucovina*, culegere îngrijită de Const. Brăiloiu, Bucureşti, 1932.

[31] Alexandru Voevidca, *op. cit.*, p. 22, 29–31.

https://biblioteca-digitala.ro

Matthias Friedwagner, filolog, profesor universitar la Cernăuţi. Comitetul elaborează un ghid şi un chestionar care reflectă nivelul ştiinţific al folcloristicii (literare, muzicale) şi metodologia cercetării. Ghidul prevedea ca scop al acţiunii culegerea exhaustivă care, după o analiză ştiinţifică, ar fi fost editată. Culegătorii, intelectualii satelor, plătiţi şi menţionaţi în viitoarea lucrare, urmau să transmită comitetului numele informatorilor-tip, dacă nu puteau să noteze ei înşişi[32].

Se încearcă delimitarea culturii orale de creaţia în stil popular: „urmează a fi consemnat tot ceea ce poporul a cântat sau cântă în felul său, pe de rost, [...] fără să-i fi fost transmis la şcoală sau în asociaţiunile muzicale"[33]. Fiecare piesă trebuie însoţită de informaţii privind data şi locul culegerii, numele informatorului şi al culegătorului, vechimea probabilă a cântecului, explicarea expresiilor dialectale, a numelor proprii şi de localităţi, observaţii pentru înţelegerea textului. Este abordată şi problema sincretismului specific folclorului: „în cântecul popular, poezia şi muzica sunt legate într-o unitate vie, indisolubilă [...]. Dacă [interpretul] trebuie să transmită cuvintele cântecului, textul, nu o poate face decât cântându-le şi, invers, cine doreşte să asculte numai melodia trebuie să accepte şi cuvintele [...] ambele trebuie notate"[34]. Se recomandă obiectivitatea maximă, „fidelitatea fotografică" fără niciun fel de prelucrare a materialului, redarea particularităţilor dialectale cu semnele grafice uzuale, stabilirea „tonalităţii", a „treptei armonice" şi a măsurii[35]. Ultimele trei indicaţii sunt inadecvate caracteristicilor folclorului muzical românesc aşa cum au fost ele definite, mai târziu. În încheiere se dau sfaturi privind relaţia culegător – informator. Pentru prospectarea vieţii folclorice din fiecare localitate este realizat un chestionar cu 22 de întrebări[36].

Activitatea ocazională nu a putut împlini dezideratele proiectului, iar coordonatorul apelează, în 1907, la Al. Voevidca pentru culegerea folclorului muzical bucovinean[37]. Doar 384 de melodii cu text din cele notate de Al. Voevidca sunt publicate de M. Friedwagner, alături de alte 571 de texte, toate cu tematică de dragoste, într-un volum cu tiraj redus şi circulaţie restrânsă[38]. Variantele provin din 130 de localităţi, au fost culese de 65 de persoane ale căror nume sunt înscrise într-un index, alături de lista localităţilor, catalogul temelor poetice, un glosar şi o hartă a zonei. Sunt reproduse şi 6 tablouri cu scene pastorale. Antologia este structurată în 33 de capitole tematice, urmând oarecum cronologia sentimentului erotic[39], precedate de un studiu amplu.

În *Introducerea* semnată de M. Friedwagner, un eseu asupra liricii de dragoste, sunt menţionate câteva caracteristici ale versificaţiei şi metricii: dimensiunea redusă a

[32] *Ibidem*, p. 7–9.
[33] *Ibidem*, p. 10.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*, p. 11.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*, p. 13, 17.
[38] *Ibidem*, p. 22.
[39] Ovidiu Bîrlea, *Istoria folcloristicii româneşti*, Bucureşti, Editura Enciclopedică Română, 1974, p. 403.

https://biblioteca-digitala.ro

textelor, structura nestrofică, rima pereche şi versul fără rimă, ritmul trohaic cu cezură, de obicei după al doilea picior metric, apariţia silabelor de completare cerute de melodie. Este evidenţiat caracterul monodic al cântecelor şi doinelor cântate de obicei vocal sau cu frunza, fluierul, cavalul, buciumul, vioara, [acompaniate uneori cu] cobza[40]. Reinhold Harpecht continuă analiza în studiul *Despre natura muzicală a cântecelor*, menţionând structurile melodice pendulatorii major-minor, pe cele cromatice, cadenţa frigică. Ritmica este analizată doar în relaţie cu măsura[41], fără nicio conexiune cu versificaţia.

Tiberiu Brediceanu, unul dintre muzicienii care fac trecerea de la folcloristica muzicală la etnomuzicologie, îşi prezintă activitatea astfel: „[...] am colectat melodii populare în mod succesiv, începând de la anul 1891 şi până în 1941, [...] în toate ţinuturile locuite de români: întâi în Banat, apoi în Transilvania, Crişana şi Maramureş, mai târziu şi în Oltenia, Muntenia, Dobrogea şi Moldova, cât şi de la românii de peste hotare, ca de pildă de la coloniştii macedoneni din Dobrogea ş. a. – culegerile de texte şi cântece făcându-le în primul rând de la ţărani, iar melodiile de joc mai ales de la lăutarii în contact cu ţărănimea. În rare cazuri am colectat melodii populare de la intelectuali, dar numai de la aceia despre care am ştiut că sunt buni cunoscători ai creaţiei poporului. Prin cercetările mele folclorice, făcute pe teren, am ajuns să cunosc de aproape şi anumite datini tradiţionale ale poporului nostru, [...] împreună cu muzica lor însoţitoare"[42].

T. Brediceanu utilizează atât notaţia directă, cât şi transcrierea de pe fonograme. În 1901 notează 250 de piese din repertoriul lăutarului Nică Iancu Iancovici originar din Marginea, Timiş[43], iar în 1910 culege 170 de specimene din 18 sate maramureşene, însoţit de preotul Ion Bârlea, care scrie unele texte[44]. Volumul, tipărit mai târziu, cuprinde şapte secţiuni. Prima, dedicată doinelor, „melodii cu o mişcare neregulată, în aşa-numitul *tempo rubato*"[45], cuprinde *Hore lungi* cu sunete guturale (lovituri de glotă), *Hore* mai scurte, fără particularităţi de emisie, apropiate melodic de cântecul propriu-zis. Sunt şi câteva variante instrumentale, una, cuplu doină–joc, intitulată *A păcurariului* (*când şi-a pierdut şi regăsit oile*). Cântecele, zise tot *Hore*, „au însă un ritm regulat, ... *tempo giusto*"[46], ca şi colindele din cea de-a treia secţiune (între care există şi multe cântece de stea), cântecele rituale de nuntă, de înmormântare, urmate de bocete şi balada *Vălean*. Cântecele rituale au şi variante instrumentale. Ultima parte include melodii

[40] Alexandru Voevidca, *op. cit.*, p. 23–24.

[41] *Ibidem*, p. 26.

[42] George Sbârcea, *Tiberiu Brediceanu în slujba muzicii româneşti*, Întreprinderea Poligrafică, Cluj, 1957, p. 41–42.

[43] Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 55; Viorel Cosma, *Lăutarii de ieri şi de azi*, Editura Du Style, Bucureşti, 1996, Bucureşti, p. 384.

[44] Tiberiu Brediceanu, *170 melodii populare româneşti din Maramureş*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, [1957], p. 3.

[45] *Ibidem*, p. 5.

[46] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

de dans ordonate, „după denumirea lor din popor, în *jocuri de învârtit, de bătut din pălmi, fecioreşti, bătrâneşti* şi alte jocuri, zise: «A moşului», «A babelor», «A nepoatelor», «A ursului» şi «Ardelenescu»"[47]. În anexă este tipărit dansul *Apşănescu* aranjat pentru pian de compozitorul Isidor Man. Piesele sunt notate sumar, toate, cu excepţia celor de dans, sunt transpuse pe finala *sol*, majoritatea fiind încadrate în măsuri.

În perioada 1921–1941, T. Brediceanu culege 1330 de specimene, între care 1080 bănăţene, majoritatea imprimate pe 210 cilindri de ceară. 865 de variante, provenind din 82 de localităţi, sunt transcrise sau notate direct pe teren, nu numai pe finala *sol*, ci şi pe alte sunete[48]. Autorul strânge 810 dintre ele într-o colecţie premiată de SCR în anul 1925[49]. Informatorii, în majoritate săteni, neprofesionişti şi profesionişti, câţiva orăşeni, au cântat cu vocea, frunza, fluierul, flautul, clarinetul, taragotul, trompeta, vioara, violoncelul [au bătut toaca, au lălăit] şi au fluierat[50]. În anul 1949 Institutul de Folclor achiziţionează manuscrisul, iar în 1960, materialele sunt inventariate, copiate, ordonate şi clasificate de Mariana Kahane conform standardelor arhivei[51]. Pe această bază, Constantin Zamfir editează un volum selectând 398 de exemple muzicale şi realizează un studiu introductiv cu referire la toate cele 810 piese[52]. Sunt acoperite categoriile rituale şi ceremoniale, de nuntă şi înmormântare, colinda şi cântecul de stea, ca şi semnalul de toacă din folclorul ocazional. Pe de altă parte, sunt incluse doina, doina-cântec, cuplul doină–joc amintind de poemul muzical păstoresc *Când şi-a pierdut ciobanul oile*, cântecul epic eroic, balada (adaptate, uneori, pe melodie de cântec), cântecul propriu-zis, cântecul de joc şi melodiile instrumentale de dans (grupate după titlu) din folclorul neocazional. Mai mult, T. Brediceanu este primul român care înregistrează şi transcrie patru variante ale *Mioriţei*. Pentru redarea particularităţilor graiului bănăţean, autorul dă indicaţii asupra modului cum trebuie citite textele scrise literar[53]. Sunt înscrise datele de identitate ale fiecărei piese din volum şi sunt identificate variante. În AIEF se păstrează mss. 58A – *862 melodii din Banat*, mss. 58B *Jocuri populare româneşti culese în anii 1903–1943 de la lăutarii din părţile transilvane*, 58C *Şapte caiete de muzică şi şapte caiete cu texte*, precum şi toţi cilindrii de fonograf înregistraţi de T. Brediceanu.

În primul deceniu al secolului al XX-lea, România este printre primele ţări în care folcloristica muzicală începe să se transforme în etnomuzicologie. Disciplina

[47] *Ibidem*.

[48] Tiberiu Brediceanu, *Melodii populare româneşti din Banat. Din colecţia „810 melodii populare româneşti din Banat"*, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Constantin Zamfir, Bucureşti, 1972, p. 3, 8, 32.

[49] *Ibidem*, p. 7.

[50] *Ibidem*, p. 3, 5.

[51] Din cataloagele şi fişele de fonogramă ale AIEF, precum şi din dedicaţia către M. Kahane semnată de C. Zamfir la 21.11.1972.

[52] Tiberiu Brediceanu, *Melodii...*, ed. cit., p. 9.

[53] *Ibidem*, p. 4.

https://biblioteca-digitala.ro

se autonomizează, își formează o metodologie științifică de cercetare, care vizează operațiile de culegere, transcriere, analiză și dezvoltă o bază teoretică. În trioul fondator, Dumitru Georgescu-Kiriac, Béla Bartók, Constantin Brăiloiu, contrar părerilor împământenite, primul se dovedește a fi cel mai important, chiar dacă numele lui nu este atât de cunoscut pe plan internațional.

Dumitru Georgescu-Kiriac, format la școala muzicală franceză, este profesor la Consevatorul de Muzică din București, consilier muzical al Ministerului Artelor și al Academiei Române. Considerând folclorul un bun cultural identitar, un mijloc de cunoaștere a istoriei și de afirmare a unității poporului, militează pentru culegeri științifice sistematice în mediul rural. Originalitatea, oralitatea, caracterul colectiv, anonimatul înțeles ca sumă a individualităților creatoare, evoluția genurilor și speciilor în funcție de realitățile istorice, rolul social sunt principalele idei pe care își fundamentează concepția despre creația populară românească[54].

D. G. Kiriac este cel dintâi cercetător preocupat de elaborarea unei metodologii moderne și cuprinzătoare, bazată pe asigurarea obiectivității documentelor primare, sarcină prioritară a culegătorului de folclor. Principiile sale, valabile și astăzi, sunt sintetizate în îndrumările din referatul adresat la data de 5 aprilie 1908 Ministerului Artelor, prin care recomandă continuarea culegerilor de folclor vocal de către compozitorul Bazil Anastasescu:

„1. La fiecare cântec să se arate localitatea și persoana de la care a fost cules; dacă cântecul se cântă numai de tineri, oameni în vârstă sau femei, dacă persoana care a cântat este muzicant de meserie, lăutar țigan, lăutar român, sau fără să fie de această meserie.

2. În ce privește poezia, să se respecte modul de pronunțare al localității.

3. Să se transcrie identic repetările și adăugirile de silabe cu sau fără înțeles, pe care poporul le obișnuiește când melodia are mai multe note, iar versul mai puține silabe.

4. Să se lase ritmul și măsura melodiei libere, iar nicidecum să nu [se] adopte o măsură uniformă de la începutul până la sfârșitul cântecului, ceea ce ar denatura originalitatea cântecului.

5. În ce privește intonația să se arate sunetele care sunt mai jos ori mai sus și nu corespund cu notația muzicală modernă, prin semne convenționale (b/2, #/2) sau prin explicații. De asemenea, alunecarea imperceptibilă de la un sunet la altul printr-un șir de de sunete intermediare, ceea ce se observă des în cântarea poporului, să se arate prin cuvintele «glissando», «portamento».

6. Nu este nevoie și nici nu este bine ca astfel de cântece, care servesc ca documente de grai muzical, să fie armonizate, pentru că poporul nu le cântă armonizate și [...] pentru că armonizarea fiind o lucrare personală, falsifică caracteristica productului muzical popular. Trebuie lăsate așa cum le cântă poporul, fără nicio adăugire, fără nicio înfrumusețare. Pentru ca notația cântecelor să se facă

[54] Adrian Vicol, *D. G. Kiriac – precursorul cercetării științifice a folclorului muzical românesc*, în „Revista de etnografie și folclor", tom. 11, nr. 5–6, 1966, p. 490–492.

https://biblioteca-digitala.ro

cât mai corect şi pentru a putea fi cons[ta]tată oricând şi pentru a da seama din auzite, oricând şi oriunde, de felul cum cântă poporul într-o localitate oarecare, mai sunt de părere ca Ministerul să dispună cumpărarea unui fonograf Edison [...] împreună cu cilindrii necesari pentru înregistrarea cântecelor, acesta fiind mijlocul cel mai practic după care notaţia se face în toate ţările.

În ce priveşte manuscrisele cântecelor notate de d-l Anastasescu, astăzi răspândite în Minister, precum şi fonogramele ce s-ar aduna, sunt de părere să se înainteze Academiei Române, unde se pot păstra mai bine şi [...] pot fi utilizate pentru studiile de folclor" (mss. 70/3, p. 77–78)[55]. De altfel, ideea întemeierii unei arhive „deschise" este mai veche, apare şi într-un memoriu din 10 septembrie 1898, adresat de D. G. Kiriac ministrului Cultelor şi Artelor: „de acest folklor trebuie să profite toată lumea. Nu trebuie să rămână închis în cartoanele unui minister, trebuie dat unei instituţii unde poate fi la îndemâna oricui şi oricând. Locul i-ar fi la Academie" (mss. 70/3F, p. 6).

Urmărindu-şi principiile, D. G. Kiriac realizează primele transcrieri ştiinţifice amănunţite ale unor variante din folclorul românesc, revenind repetat asupra diferitelor pasaje, transcrieri din care o parte sunt păstrate în AIEF. Într-o cerere adresată preşedintelui Academiei Române la 13 iunie 1914, D. G. Kiriac menţionează că a înregistrat şi a transcris, până la acea dată, peste 500 de specimene (mss. 70/3, p. 11). Manuscrisul *Cântece populare româneşti culese cu ajutorul fonografului*, cuprinzând 108 melodii iniţial înregistrate pe 72 de cilindri în perioada 1912–1916, se află la Biblioteca Academiei Române[56]. O singură lucrare a fost publicată, postum, de Vasile Popovici[57]. Volumul include 170 de piese din diverse categorii: cântec epic eroic, baladă, jurnal oral, doină, cântec propriu-zis, cântec de joc, melodie instrumentală de dans, colindă, cântec ritual de secetă (paparudă), de nuntă, de înmormântare, bocet. D. G. Kiriac le-a culeş din zonele Suceava, Bacău, Neamţ, Dolj, Mehedinţi, Argeş, Prahova, Ilfov, Braşov. Informatorii, ţărani şi orăşeni, neprofesionişti şi profesionişti, au cântat cu vocea, cavalul, vioara, au fluierat, s-au acompaniat probabil cu cobza şi ţambalul. Printre ei sunt un elev şi un muncitor (stabiliţi în Bucureşti), un preot, ba chiar cel care va deveni un artist liric de excepţie, basul Gheorghe Folescu (nr. 4, 24–29). D. G. Kiriac a înregistrat materialul cu fonograful şi l-a transcris între anii 1912 şi 1927. Discipolul său C. Brăiloiu a revăzut colecţia şi a retranscris 20 de variante[58]. Aici apare pentru prima dată sintagma *giusto parlando* (nr. 8, 12, 14–17, 163), cu referire la un sistem ritmic redenumit, mai târziu, *giusto silabic*. Uneori, autorul încearcă să încadreze ritmica folclorică în sistemul metric al muzicii savante, alteori înscrie doar barele de măsură (nr. 1, 5, 6, 10, 13, 20, 23, 24, 35, 101, 103, 105–108, 110, 111, 117, 119, 121–126, 140, 148, 154, 164). Variantele sunt transcrise pe diverse

[55] În întreaga lucrare, am actualizat ortografia şi punctuaţia citatelor.
[56] Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 135.
[57] Dumitru Georgescu Kiriac, *Cântece populare româneşti*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1960.
[58] *Ibidem*, p. 6.

https://biblioteca-digitala.ro

finale, apropiate diapazonului vocal sau al instrumentului respectiv. La specimenele vocal-instrumentale (cântec epic eroic, baladă, jurnal oral, cântec ritual de nuntă) lipseşte acompaniamentul instrumental.

Datorită probităţii profesionale, D. G. Kiriac este solicitat, printre altele, să recenzeze culegerea de folclor românesc din Transilvania, realizată de B. Bartók şi oferită Academiei Române. Din referatul favorabil, datat 11 mai 1910, reiese că şi muzicianul ungur a utilizat aceleaşi principii metodologice de transcriere (mss. 70/3, p. 35–37). Evident, profesorul a putut să dezbată ideile sale privitoare la folclorul muzical, clar structurate încă din aprilie 1908, cu mai tânărul confrate şi, probabil, s-au influenţat reciproc.

Prin analize ştiinţifice minuţioase, D. G. Kiriac încearcă să evidenţieze trăsăturile specifice cântecului propriu-zis. Este primul cercetător român care studiază variaţiile ritmico-melodice. Într-un caiet, sub titlul *Cântecul popular românesc, August 1915*, notează că acestea sunt mici, nu afectează cadenţele finale ale strofelor melodice, fiind cauzate uneori de dispoziţia emoţională schimbătoare, alteori de „lipsa de memorie" ale informatorului şi menţionează capacitatea acestuia de a adapta variante ale aceluiaşi text, pe diverse melodii (mss. 70/3, p. 1). Totodată, stabileşte diferenţele zonale la nivelul sistemelor sonore, pe criterii geografice, istorice şi profesionale: „în genere, în regiunea muntoasă cântecele sunt diatonice, adică puţin influenţate de nota orientală asiatică, iar spre baltă mai mult cromatice, adică mult orientalizate. Şi aici se exceptează cântecele ciobanilor, care au rămas tot diatonice. Pentru asta întâlnim în Ialomiţa, Brăila şi Dobrogea cântece diatonice de-ale ciobanilor, iar nu cromatice de-ale lăutarilor" (mss. 70/3, p. 27). Scopul final al demersurilor sale este descoperirea specificului naţional: „prin analiză am căutat să determin formele muzicale ale cântecului nostru popular – ceea ce va înlesni căutarea originii lui. Numai aşa se poate afla tiparul din care este croită melodia, dacă este vechi, sau de o alcătuire proaspătă. Numai aşa vom putea stabili originile cântecului, arătând şi deosebirile faţă de muzica veche grecească, de cea religioasă medievală şi mai în urmă de cea orientală [...]. Tot aşa se vor putea observa influenţele vecinătăţii – ale popoarelor cu care am venit îndeaproape în contact, precum şi maniera de a cânta şi de a zice a executantului cântăreţ, lăutar, sătean, copil, tânăr, bătrân, femeie ori bărbat" (mss. 70/3, p. 5). Găsim aici, pentru prima dată expuse clar, preceptele muzicologiei comparate.

Iată şi prima analiză şi definiţie a doinei: „după cum observ, toată filosofia acestor cântece de dor oltenesti se bazează pe recitarea versurilor la început pe treapta a 4-a brodată prin a 5-a şi pe [a] I-a prin a 2-a [...]. Cea mai mare libertate este permisă ca lungiri, scurtări, apogiaturi conform textului care variază" (mss. 70/3b, p. 26). Acuitatea observaţiilor asupra relaţiei sincretice muzică – text supusă principiului variaţiei, marcă stilistică a acestei categorii folclorice, surprinde şi astăzi. Modernă este şi tehnica de analiză a structurii sonore: D. G. Kiriac lucrează pe fragmente melodice, determinând rolul fiecăruia faţă de sunetele fundamentale,

https://biblioteca-digitala.ro

sesizând chiar imponderabilitatea funcțională caracteristică folclorului muzical românesc[59].

Am prezentat doar câteva dintre argumentele care probează fixarea coordonatelor sistemului metodologico-analitico-teoretic specific etnomuzicologiei, de către D. G. Kiriac, în România, în perioada 1898–1915. El formulează şi aplică, în culegeri, transcrieri şi analize, un ansamblu coerent de principii esențiale, schițează şi studii teoretice, încercând să se elibereze de sub tirania dogmelor muzicii savante, occidentale. Chiar dacă au rămas în manuscris, le-a împărtăşit, cu siguranță, discipolilor săi, mulți fiindu-i studenți. Câțiva le-au reluat, completat, rafinat şi apoi le-au publicat în volume şi studii teoretice cunoscute şi recunoscute în întreaga lume. Din această perspectivă, D. G. Kiriac este şi întemeietor de şcoală.

Béla Bartók, compozitor şi pianist, studiază folclorul unguresc, slovac, ucrainean, arab, turc, sârbo-croat, dar consacră folclorului românesc cea mai mare parte a operei sale. Între anii 1908 şi 1917 culege sistematic, ajutat de colaboratori, peste 3500 de piese din județele Bihor, Maramureş, Ugocea (Transcarpatia), Satu Mare, Cluj, Alba, Caraş–Severin, Mureş, Hunedoara, Timiş, Arad, în Voivodina (Serbia) şi la Budapesta, cea mai mare parte înregistrate cu fonograful[60]. Sunt consemnate aproape toate speciile cântate. Primele patru specimene de folclor românesc au fost notate sumar, după auz, la 9 noiembrie 1908 în Podeni – Cluj, de la câteva fete[61].

În 1910, B. Bartók oferă Academiei Române, prin intermediul lui D. G. Kiriac, materiale culese din Bihor, „they were in the form of wax cylinder records of the old Edison type, but contained no explanatory annotations", şi solicită sprijin pentru publicare[62]. Probabil au fost şi transcrieri, altfel D. G. Kiriac nu ar fi putut alcătui referatul despre care am vorbit mai înainte. Răspunsul favorabil îl determină pe B. Bartók să scrie studiul introductiv, pornind de la transcrieri şi inspirându-se din metoda de prezentare a cercetătorului finlandez Ilmari Krohn[63]. Lucrarea este finalizată în luna mai 1912[64] şi publicată anul următor[65]. Cele 371 variante din zonele Beiuş şi Vaşcău sunt sistematizate după sunetul final al fiecărui rând melodic şi după ambitus. În prefață sunt descrise, pentru prima dată, câteva dintre

[59] Vezi mss. 70/1.

[60] Actualizăm, completăm şi corectăm informația, conform documentelor originale pe care le-am studiat la Muzeul Etnografic, Institutul de Muzicologie şi Arhivele Bartók din Budapesta, în perioada 2012–2014.

[61] Béla Bartók, *Rumanian Folk Music*, vol. I, *Instrumental Melodies*, edited by Benjamin Suchoff, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967, p. XXV–XXVI, nota 8.

[62] *Ibidem*, p. VIII.

[63] *Ibidem*.

[64] *Ibidem*.

[65] Béla Bartók, *Cântece poporale românești din Comitatul Bihor (Ungaria), culese şi notate de...*, în seria „Din viața poporului român. Culegeri şi studii", vol. XIV, Socec & comp. şi C. Sfetea [etc.], București, 1913.

https://biblioteca-digitala.ro

particularitățile versului popular românesc cântat. Totuși, „this book [...] it had been written before Bartók acquired a thorough knowledge of the general features of Rumanian folk music and, thus, contained weaknesses that were remedied in his later works"[66]. Urmează monografia maramureșeană[67], cu 341 melodii adunate în 1913 din 11 sate, Ion Bârlea notând 120 de texte[68]. Același preot-folclorist îl însoțise în 1910 pe T. Brediceanu în aceeași zonă și îl ajută acum pe B. Bartók. Este un posibil „canal de comunicație" prin care a circulat și informația specializată. Apoi este tipărită cea mai bogată monografie de colinde românești[69]. Tomul cuprinde 484 de piese culese între anii 1910 și 1917, inclusiv transcrieri revizuite după fonograme ale celor 19 variante bihorene publicate pentru prima dată în 1913, precedate de un studiu amplu. Colindele sunt ordonate funcție de metrul versificației: hexasilabice și octosilabice, iar cântecele de stea, strofice și heterometrice, formează a treia clasă. Refrenele, cu număr variabil de silabe, nu respectă sistematizarea. Numărul rândurilor melodice constituie următorul palier. Autorul introduce și ritmul între criterii, pornind de la ipoteza că ritmul originar al colindelor ar fi *giusto*, ceea ce îi permite identificarea unor variante și tipuri. Clasificarea continuă cu sunetele de cadență și ambitusul. Structurile ritmică, intonațională și arhitectonică deosebesc colindele din Hunedoara–Alba de cele bihorene. La primele forma este de trei rânduri melodice cu cadența principală după al doilea, ritmul *giusto* alunecă uneori spre *parlando-rubato*, dar există și variante cu ritm asimetric, iar structurile modale arhaice predomină[70].

Opera lui B. Bartók dedicată foclorului românesc este tipărită postum, în cinci volume[71]. Primul cuprinde 1115 piese instrumentale, sistematizate funcțional: melodii de dans cu formă fixă și liberă, variante vocale la origine, cântece nupțiale, semnale din bucium și imitații. Al doilea volum prezintă 1440 de exemplare vocale grupate în: melodii neceremoniale (parlando, tempo giusto, cântece de joc, tempo giusto cu ritm punctat, cu structură nedeterminată, doine, [cântece propriu-zise]), ceremoniale de înmormântare (rituale și bocete), de nuntă, seceriș, secetă. A treia lucrare include 1752 de texte ale melodiilor publicate în primele două volume, ordonate astfel: de dragoste, jale, cătănie, moarte, natură, batjocură, glumă, cântare, chef, strigături, *kryptadia*, enumerative, despre oameni răi, împotriva autorității, hoțești, de pușcărie, cu diverse subiecte, țigănești, epice, de nuntă, secetă, seceriș,

[66] Béla Bartók, *Rumanian...*, vol. I, ed. cit., p. VIII–IX.

[67] Idem, *Volksmusik der Rumänen von Maramureș*, Drei Masken Verlag, München, 1923.

[68] Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 28.

[69] Béla Bartók, *Melodien der rümanischen Colinde (Weihnachtslieder)*. 484 melodien, mit einem einleitenden Aufsatz, Universal Edition A.G., Wien, 1935.

[70] Tiberiu Alexandru, *Béla Bartók despre folclorul românesc*, Editura Muzicală, București, 1958, p. 45–49.

[71] Béla Bartók, *Rumanian Folk Music*, vol. I, *Instrumental Melodies*, vol. II, *Vocal Melodies*, vol. III, *Texts*, edited by Benjamin Suchoff, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967; vol. IV, *Carols and Christmas Songs (Colinde)*, vol. V, *Maramureș County*, ed. cit., 1975.

https://biblioteca-digitala.ro

funerare (rituale şi bocete). Al patrulea tom este o reeditare a monografiei colindelor, iar ultimul, a volumului închinat folclorului maramureşean.

Contribuţiile metodologice bartókiene constau în lărgirea orizontului investigaţiilor prin redarea precisă a faptului folcloric şi identificarea amănuntului caracteristic[72]. B. Bartók îşi dezvoltă continuu abilităţile perceptive. Primele sale transcrieri, din volumul cu folclor bihorean, sunt mai sumare. În volumele publicate ulterior, exigenţa şi minuţiozitatea cresc, autorul revine asupra materialelor ajungând la performanţe greu de egalat: înscrie particularităţile fonetice ale graiurilor, sunetele de sprijin, silabele de completare, variaţiile strofelor melodice, loviturile de glotă, armonicele întărite, ornamentele, acompaniamentul, strigăturile, bătăile din palme, clămpănitul „caprei". În plus, descrie instrumente, le schiţează, explică terminologia, tehnica instrumentală, uneori descrie dansul (categoria, formaţia, priza, mişcarea cinetică, tempoul), inserează şi fotografii sugestive. Astfel este reprezentat sincretismul originar al faptului folcloric. Când grafia uzuală este insuficientă pentru redarea subtilităţilor intonaţionale, foloseşte alte semne convenţionale. Pentru a înlesni studiul comparativ, B. Bartók utilizează transpoziţia, „procedure used for the transposing instruments of our orchestras, that is, to use always the same pitch, whatever the pitch of the respective instruments. The only difference is that we choose *g* as the fundamental tone for our transcriptions, insted of *c*, since the former serves our purpose better"[73]. Variantele vocale sunt transpuse pe finala *sol*, la fel şi majoritatea celor cântate cu fluierul, dar autorul precizează: „I omitted observing the fundamental tone of the respective flutes on the spot. It proved hardly possible, at least not for each of the instruments, to make up later for this omission even with the help of the records"[74]. Cimpoiul este transpus în *sol* sau *la*, iar „the choice of the pitch for transcription and publication of pieces played on the jew's-harp and alphorn (and, in other publications, on peasant flutes without fingerholes) was made similar to the one used for bagpipe music"[75]. La aceste instrumente, îndeosebi la fluiere unde nu avem niciun reper obiectiv, nu sunt alcătuite fişe de instrument, nu este notat sunetul fundamental şi scara. Nu putem şti dacă nu cumva imaginea grafică este distorsionată grav, depăşind limitările construcţiei şi posibilităţile tehnicii de interpretare. Piesele cântate cu instrumente cu coarde şi arcuş nu sunt transpuse, ci transcrise convenţional în funcţie de coardele libere, iar acordajul sau scordaturile sunt înscrise la începutul primului portativ, la înălţimea reală[76]. În cazul variantelor transpuse, „the original pitch is indicated by a black note without stem at the beginning of the piece. This note always gives the pitch on which the performed played the notes written as g^1" [77]. Sistemul, destul de ambiguu

[72] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 348.
[73] Béla Bartók, *Rumanian...*, ed. cit., vol. I, p. 9.
[74] *Ibidem*.
[75] *Ibidem*, p. 9–10.
[76] *Ibidem*, p. 58–59.
[77] *Ibidem*, p. 59.

https://biblioteca-digitala.ro

şi complicat datorită suprapunerii mai multor repere, este corectat, standardizat şi impus pe plan internaţional de Constantin Brăiloiu, prin studiile teoretice. În general, muzicianul ungur nu încorsetează ritmul la speciile vocale, deşi influenţa principiilor metricii muzicale savante este vizibilă, dar la cele instrumentale îl încadrează forţat în măsuri. În schimb marchează accente, chiar şi particularităţi dinamice induse de tehnici specifice de acompaniament instrumental, elemente importante în analiza ritmului.

B. Bartók explorează coordonatele principale ale folclorului vocal românesc. În 1914, în primul studiu despre zona Hunedoara[78], expune bazele metricii şi ritmicii, criteriile de analiză a melodiilor şi particularităţile care delimitează dialectele muzicale. Problematica este reluată, aprofundată şi amplificată în studiile şi volumele ulterioare. Concluziile vizează versificaţia folclorică, nestrofică, organizarea în strofe întâlnindu-se doar în creaţiile culte sau semiculte. Versurile sunt izometrice, octosilabice şi hexasilabice, cu două tipuri de accente. Rimele interioare fracţionează versul în incize egale sau inegale. Accentul metric prevalează asupra celui tonic. Sunt codificate procedeele de restituţie silabică, este definit rândul melodic. Este detectat mecanismul completării silabice tip refren în variantele cu rânduri melodice amplificate şi cel al eliziunii în specimenele cu rânduri melodice de cinci şi şapte unităţi. Sunt menţionate pseudo-refrenele, anacruzele şi relativa independenţă dintre text şi melodie[79]. Sunt stabilite principiile metodei experimentale prin care este evidenţiată variabilitatea: piesa trebuie culeasă de la mai mulţi informatori de vârste diferite, apoi reînregistrată după 15–20 de ani cu aceiaşi performeri şi cu alţii mai tineri. Repertoriul trebuie cules integral, fără omisiuni arbitrare[80]. Totuşi, multe specimene înregistrate de B. Bartók din folclorul românesc sunt practic necunoscute, neinvetariate şi netranscrise, omise deliberat din tipologiile sale. Există şi transcrieri incomplete, în care lipseşte textul, total sau parţial, dar apar şi versuri „corectate". Nu mai vorbim de inconsistenţa, chiar lipsa informaţiilor elementare, complementare culegerii (nume, vârstă, profesie pentru informator, dată etc.)[81]. În plus, lipsesc titlurile pieselor vocale, iar între melodiile de joc publicate sunt destule la care denumirea este schimbată faţă de manuscrise. În consecinţă, de multe ori, o analiză cât de cât completă şi obiectivă a materialului este imposibilă.

B. Bartók studiază şi el doina, „hora lungă", cel mai vechi stil melodic al Maramureşului şi Ugocei, Olteniei, Munteniei, Moldovei, Dobrogei, considerându-l mai întâi de origine ucraineano-lituaniană, apoi perso-arabă. Improvizaţie liberă, bazată pe trei segmente care alternează sau se repetă neregulat, prezintă în formula iniţială unul sau două sunete ţinute sau un recitativ, cea mediană alternează câteva

[78] Béla Bartók, *Dialectul muzical al românilor din Hunedoara*, în *Însemnări asupra cântecului popular*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, [1956].

[79] Tiberiu Alexandru, *Béla Bartók...*, ed. cit., p. 22–32.

[80] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 453–454.

[81] Vezi Béla Bartók, *Rumanian...*, vol. I, ed. cit., p. 60.

https://biblioteca-digitala.ro

trepte alăturate, iar cea finală cade pe recitativul fundamentalei. Textul este subordonat melodiei, abundă sunetele de sprijin, interjecţiile, refrenele, iar în formula mediană unele vocale se transformă în apogiaturi „gâlgâite" (lovituri de glotă)[82].

B. Bartók sesizează, prin comparaţie cu folclorul popoarelor vecine, arhaicitatea şi bogăţia orizontală a repertoriilor româneşti. Analiza cântecelor propriu-zise şi parţial a dansurilor îi dezvăluie cinci dialecte muzicale: maramureşean, cel din Hunedoara–Alba, bihorean, bănăţean şi de Câmpie[83].

B. Bartók nu i-a fost student lui D. G. Kiriac, dar s-a întâlnit cu el, cu C. Brăiloiu, au corespondat, ştim că au dezbătut probleme de specialitate[84], a fost apreciat şi sprijinit de ei[85], evoluând însă pe coordonate paralele. În ciuda meritelor incontestabile, B. Bartók, tributar educaţiei, abordează folclorul muzical dinspre teoria muzicii savante occidentale, spre realitatea genuină. Principiile labile ale clasificărilor, tipologiile şi teoriile[86] discutabile stau mărturie. Cu siguranţă, este cel mai înzestrat transcriitor, recunoscut pentru acribie şi exigenţă, iar activitatea de culegător, prodigioasă, îl recomandă drept reprezentant de seamă al folcloristicii muzicale şi unul dintre precursorii etnomuzicologiei. Sunt şi opinii conform cărora B. Bartók ar fi chiar întemeietorul etnomuzicologiei în România[87]. Cronologia şi conţinutul documentelor primare, sistematica şi perenitatea principiilor demonstrează însă, indubitabil, că D. G. Kiriac a fost şi a rămas cel dintâi.

George Breazul studiază la Bucureşti, se specializează la Berlin (1922–1924) şi urmăreşte activitatea de la Phonogramm-Archiv[88]. Reluând preceptele profesorului său D. G. Kiriac, susţine necesitatea notării cât mai exacte: „să nu fiţi ispitiţi a încătuşa melodiile noastre populare în cadrul îngust, [...] în tipicul diatonismului modern [...] şi nici nu veţi abuza de gama cromatică orientală sau de modulaţiuni în ea. [...] Ritmul, de asemenea, va fi bine observat şi notat aşa cum se găseşte exprimat în melodia ce notaţi. – Nu fiţi nici sclavii ritmului pătrat (carrure) şi nici nu vă mişcaţi sub tirania barei de măsură. – Încorsetată în acest veştmânt strein hibrid, melodia populară ar fi stânjenită şi chiar sufocată în libertatea ei ritmică"[89].

[82] Tiberiu Alexandru, *op. cit.*, p. 67–73.

[83] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 446.

[84] Un exemplu este doina (v. Mariana Kahane, *Doina vocală din Oltenia. Tipologie muzicală*, lucrare îngrijită de Marian Lupaşcu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007, p. 3).

[85] Vezi Béla Bartók, *Scrisori I*, ediţie îngrijită şi adnotată de Ferenc László, traducerea textelor Gemma Zinveliu, prefaţă de Zeno Vancea, Editura Kriterion, Bucureşti, 1976; Emilia Comişel, Francisc László, *Constantin Brăiloiu, partizan al etnomuzicologiei fără frontiere. 36 de documente inedite privind colaborarea ştiinţifică a savantului român cu confraţii maghiari*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2006.

[86] Printre altele, cea privind „aşa-numitul ritm bulgăresc".

[87] Marin Marian, *Un centenar uitat: actul de naştere al etnomuzicologiei române*, în revista „Muzica", nr. 1, Bucureşti, 2014, p. 103–112.

[88] Gheorghe Ciobanu, *Aportul lui G. Breazul la dezvoltarea folcloristicii muzicale româneşti*, în „Revista de etnografie şi folclor", tom. 11, nr. 5–6, Bucureşti, 1966, p. 523–524.

[89] George Breazul, *Patrium Carmen. Contribuţii la studiul muzicii româneşti*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1941, p. 429–430.

https://biblioteca-digitala.ro

Apogeul carierei de folclorist a lui G. Breazul este atins în anul 1927, când, în urma demersurilor sale stăruitoare, este înființată Arhiva Fonogramică. Mai târziu, instituția îi servește drept pretext și titlu pentru un articol programatic cu elemente de raport de activitate și îndreptar: „*nici simplificate, nici înflorite, nici adaptate, potrivite, aranjate sau prelucrate și nici armonizate sau orchestrate nu trebuiesc melodiile populare, spre a fi folosite ca material de studiu. Ci, așa cum se cântă în popor, cu toată bogăția de elemente melodice (caracteristică libertății de expansiune melodică, nestânjenită de rigorile legilor armonice ale diatonismului modern), în simplitatea lor homofonică și armonică (firave semne de heterofonie), în timbrul lor specific (potrivit construcției sau acordării instrumentelor pentru a produce anume sonorități), la înălțimea diapazonului, în «tempo»-ul și ritmul lor, cu particularitățile de practică muzicală cu care sunt executate și de raport între vers și viers (ca în trecerile de la cântare la recitare și viceversa în baladă), fără lipsuri sau adăugiri, în deplina lor realitate, integritate și autenticitate, – numai astfel sunt cântecele de luat în considerație ca material de cercetare științifică, tinzând la studierea firii și trecutului nostru, la determinarea psihologiei muzicale a poporului și la întrezărirea idealurilor muzicale românești de educație și creație,* [...] *numai astfel materialul cules poate fi folosit la cercetări comparative cu muzica altor popoare.* [...] *Culegerea ideală este aceea făcută prin înregistrarea cea mai credincioasă, cea mai obiectivă, a realității sonore și ritmice.* Notația după auz este insuficientă. Trebuia recurs [...] la înregistrarea fonografică"[90].

Beneficiind de aportul mai multor culegători, în 1948 arhiva depozita circa 10.000 de piese din toate zonele țării, dar documentația adiacentă este deficitară, textele sunt incomplete, iar transcrierile muzicale lipsesc[91]. În realitate, în ciuda declarației citate și a bugetului generos alocat de stat, fondul este alcătuit, în majoritate, din notații directe, sumare. Doar o infimă parte dintre specimene sunt înregistrate pe cilindri de ceară și transcrise de autorii culegerilor[92].

G. Breazul analizează structurile melodice prepentatonice și pentatonice oltenești prin comparație cu acordajul lirei preorfeice și lansează ipoteze [hazardate] privind muzica daco-geților[93]. Adept al metodei istorice, cercetează caracterele etnic și social ale folclorului, simbol de identitate națională probând continuitatea daco-romană și românească. În acest cadru, încearcă o explicație sociologică la problema diferențelor de structură dintre variantele solistice și cele de grup: „[...] somptuoasa bogăție ornamentală, libertate ritmică, prelungi fermate,

[90] George Breazul, *Arhiva fonogramică a Ministerului Instrucției, Cultelor și Artelor*, extras din „Boabe de grâu", nr. 8, august, 1932, p. 331, 332. Am păstrat fonturile și am corectat, într-un singur loc, topica.

[91] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 509–510.

[92] Vezi Ioan Opriș, *Modernizarea înregistrării folclorului muzical – Comisia pentru arhiva fonogramică și publicarea de folclor muzical*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»", Editura Academiei Române, București, 2008, p. 297–305.

[93] Octavian Lazăr Cosma, *Hronicul muzicii românești. Epoca enesciană. Viața muzicală. 1898–1920*, vol. 5, București, Editura Muzicală, 1983, p. 191.

https://biblioteca-digitala.ro

rubato, largă întindere (ambitus), portamente, pentru redarea dinamismului interiorității, a fanteziei, a lirismului individual, față de melodia grupului, mai restrânsă ca amploare melodică, de riguroasă structură simetrică, de variată, dar precisă metrică [...]"[94]. Este preocupat şi de problemele influenţelor şi preluărilor, fondului sonor comun şi specificului naţional[95]. Aplică metoda comparativă şi concluzionează că formulele melodice „caracterizează firea muzicală a poporului, produse şi însuşite ca bunuri spirituale comune şi ca mijloace de recunoaştere, de comunicare şi înţelegere a obştei româneşti"[96]. Publică şi o antologie din folclorul obiceiurilor de iarnă[97], cu melodii simplificate, versuri „îndreptate" şi informaţii auxiliare vagi.

În opinia noastră, G. Breazul este o personalitate de plan secund în folcloristica muzicală, dar sunt muzicologi care îl consideră „unul dintre ctitorii etnomuzicologiei româneşti"[98].

Gavriil Galinescu, tot student al lui D. G. Kiriac şi folclorist muzical, a cules aproape 1000 de piese în Moldova centrală, pe valea Bistriţei, zonă parţial dispărută sub lacul de acumulare de la Bicaz. A început în studenţie (1905–1907), dar cea mai valoroasă parte a colecţiei sale a fost adunată din zone izolate, în preajma primului război mondial. Majoritatea specimenelor sunt notaţii directe, după auz. A colaborat şi cu C. Brăiloiu. Din păcate, ştim foarte puţin despre activitatea sa exegetică, nu sunt inventariate toate documentele şi manuscrisele, parte rămase la moştenitori sau răspândite în diferite oraşe, la diverse instituţii[99]. În perioada 1928–1930, ca membru fondator al Arhivei fonogramice, înregistrează 266 de specimene din judeţul Neamţ: cântece propriu-zise, balade, melodii de dans. AIEF deţine 103 cilindri de fonograf (nr. 15205–15308) şi 191 de transcrieri (texte însoţite de informaţii adiacente) grupate în două caiete: *Seria B nr. 1–45. Fonograme înregistrate de... (120 melodii) 1928* şi *Seria D. 71 fonograme înregistrate de...* [1930] (mss. 202).

Constantin Brăiloiu, compozitor şi muzicolog, continuator al operei profesorului său D. G. Kiriac, este primul etnomuzicolog în toată puterea cuvântului, savant cu o viziune integratoare şi de perspectivă. Cu spirit organizatoric şi tenacitate reuşeşte să instituie, în anul 1925, premiile pentru stimularea culegerii de folclor muzical. Materialul adunat în acest fel devine temelia Arhivei de Folklore a Societăţii Compozitorilor Români (AFSCR), pe care o înfiinţează în 1928.

C. Brăiloiu abordează ambele laturi ale cercetării: activitatea de fixare a fenomenului oral şi cea de exegeză ştiinţifică. În acest context, trebuie amintit

[94] George Breazul, *Patrium Carmen...*, ed. cit., p. 91.

[95] *Ibidem*, p. 90–92.

[96] *Ibidem*, p. 131.

[97] George Breazul, *Colinde, culegere întocmită de...*, colecţia „Cartea satului", Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1938.

[98] Vasile Vasile, *George Breazul la centenarul trecerii sale în eternitate*, în revista „Muzica", nr. 1, Bucureşti, 2012, p. 142–182.

[99] Idem, *Activitatea folcloristică a lui Gavriil Galinescu*, în *Gavriil Galinescu reprezentant de seamă al muzicii româneşti*, Editura Nona, Piatra Neamţ, 2008 p. 38–60.

https://biblioteca-digitala.ro

contactul cu Şcoala sociologică de la Bucureşti. Urmând ideile şi exemplul profesorului său, acordă o importanţă primordială cercetării de teren. Stabileşte şi utilizează o metodă complexă şi riguroasă de cercetare şi înregistrare sonoră, de arhivare, de scriere a informaţiilor şi textelor poetice, precum şi de transcriere muzicală. Sunt urmărite toate etapele, începând cu alegerea informatorului-tip, reprezentativ pentru categoriile de vârstă, sex, competenţă. Fonograma este raportată la fişele de identitate a piesei, de frecvenţă, informator, instrument, repertoriu, de observaţie directă, de informaţii tematice, estetice, terminologice, însoţite de fotografii, filme, după caz, şi de transcrieri literare şi muzicale. Documentele sunt catalogate în ordinea intrării cilindrului în arhivă şi pe judeţe. Scopul final este fixarea, într-o formă cât mai apropiată realităţii, a sincretismului originar al fenomenului folcloric. Cât priveşte viziunea teoretică, folclorul, produs social al creatorului plural, are o destinaţie practică, răspunzând nevoilor colectivităţii, este structurat după sisteme specifice şi se adaptează permanent prin mecanismul variaţiei. Ultimul aspect, deosebit de important pentru viaţa melodiilor, poate fi evidenţiat prin transcrieri sinoptice. În acest cadru, sunt dezbătute şi nuanţate caracteristicile folclorului: naţional, oral, popular, colectiv, anonim[100]. AIEF păstrează aproximativ 2800 de cilindri de fonograf totalizând aproape 6000 de specimene înregistrate de C. Brăiloiu, cu concursul colaboratorilor.

C. Brăiloiu rămâne, şi astăzi, unul dintre puţinii etnomuzicologi care abordează fenomenul dinspre realitatea concretă, văzută echilibrat din perspectiva insiderului şi outsiderului, spre teoretizare. Toate studiile sale, începând cu cele privitoare la structurile poetice, melodice, ritmice, la genuri şi stiluri, la viaţa muzicală a satului, până la cele privitoare la existenţa unor sisteme guvernate de legi şi concretizate empiric de performeri, se bazează pe experienţa practică. De aici absenţa prejudecăţilor ştiinţifice şi „elasticitatea" gândirii, care îi permit să reformuleze, să completeze şi chiar să-şi contrazică aserţiuni deja publicate. Putem afirma că este, poate, cel mai „mobil" şi mai dinamic etnomuzicolog, calităţi indispensabile unui cercetător. Dovadă că şi astăzi este cel mai citat specialist român, iar majoritatea lucrărilor, traduse, reeditate, au trecut proba timpului.

C. Brăiloiu baleiază un spaţiu teritorial şi tematic larg în cercetările sale, fiind şi mentorul unor studenţi entuziaşti, atraşi de domeniu, dar şi de nivelul intelectual, de deschiderea enciclopedică şi de carisma Profesorului[101]. Câţiva s-au dedicat cercetării folclorului: Harry Brauner, Tiberiu Alexandru, Paula Carp, Ilarion Cocişiu, Emilia Comişel, Gheorghe Ciobanu, Ioan Nicola. Toţi au evoluat ca specialişti de prestigiu, au dezvoltat etnomuzicologia românească şi au format noi

[100] Constantin Brăiloiu, *Arhiva de Folklore a Soc. Compozitorilor Români. Schiţă a unei metode de folklore muzical*, în „Boabe de grâu", tom. 2, nr. 4, Editura Societăţii Compozitorilor Români, Bucureşti, 1931, p. 204–219.

[101] Paula Carp, *Despre începuturile „Arhivei de folklore" a Societăţii Compozitorilor Români*, în revista „Muzica", nr. 1, ianuarie, 1979, p. 25–28.

https://biblioteca-digitala.ro

generaţii de cercetători, care, la rândul lor, au înregistrat, au transcris, au elaborat studii, antologii, tipologii[102].

Preocupările savantului pentru crearea unui sistem unitar de transcriere, punct sensibil al noii discipline, sunt, practic, necunoscute. Problema intră în atenţia UNESCO şi a Arhivelor Internaţionale de Muzică Populară care convoacă de două ori Conferinţa Internaţională a Experţilor[103]. Prima întâlnire a avut loc la Geneva în perioada 4–9 iulie 1949, apoi la Paris, între 12 şi 15 decembrie 1950[104], iar C. Brăiloiu are un aport fundamental la redactarea materialului final[105]. În urma dezbaterilor, este adoptat un set de recomandări referitoare la scrierea pe portativ a înălţimilor, ritmului, intensităţii, vitezei şi a unor detalii ale interpretării vocale şi instrumentale. Sunt incluse şi observaţii generale cu privire la marcarea variaţiilor, concretizate în două exemple din folclorul românesc: ultimul, un fragment de transcriere sinoptică, este reprodus după unul dintre studiile etnomuzicologului român[106]. În final, sunt precizate condiţiile utilizării cheilor muzicale şi a transpoziţiei[107]. Fiecare aspect este prezentat sintetic şi analizat minuţios, nu numai din punct de vedere al grafiei, ci şi al implicaţiilor teoretice, cu menţionarea rezolvărilor posibile, în funcţie de situaţiile concrete. Fiecare recomandare este solid argumentată şi toate împreună se articulează într-un sistem coerent, în care semnele convenţionale uzuale sunt adaptate specificului muzicii folclorice.

C. Brăiloiu este preocupat şi de conservarea documentelor sonore. Înregistrările pe cilindri de fonograf, friabili, nu răspuneau nici exigenţelor tehnice, iar încercarea de copiere a lor pe discuri de patefon a eşuat[108]. Savantul se orientează spre perfecţionarea fonografului, pentru îmbunătăţirea calităţii sunetului. Gheorghe A Bălaşei[109], un pasionat folclorist-tehnician angajat al AFSCR, a inventat, cu sprijinul Profesorului care îi citea articole din reviste străine[110], o doză electromagnetică dotată cu ac din sticlă, adaptată fonografului electric, idee

[102] Emilia Comişel, Mariana Kahane, Marian Lupaşcu, *Rădăcini*, [CD document cu broşură complementară], în seria „Arhive folclorice româneşti", Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu", 1999, p. 3.

[103] Constantin Brăiloiu, *Ritmul aksak*, în *Opere*, vol. I, Bucureşti, 1967, p. 245–246.

[104] Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, *UNESCO Activities Related to Folklore*, în The Folklore and Folk Music Archivist, vol. IV, nr. 3, Fall, Indiana University, Bloomington, 1961, p. 3.

[105] Mariana Kahane, *Orientări şi aspecte ale cercetării folclorului în S. U. A. (I)*, în „Revista de etnografie şi folclor" nr. 1, 1972, p. 58, nota 5.

[106] V. Constantin Brăiloiu, *Bocete din Oaş*, extras din „Grai şi suflet", VII, revista „Institutului de filologie şi folklor", Atelierele Socec & Co. S. A., Bucureşti, 1938, [f. p.], nr. 2d.

[107] International Music Council, *Notation of Folk Music. Recommendations of the Committee of Experts convened by the International Archives of Folk Music under the auspices of UNESCO*, [Paris], 1952.

[108] Tiberiu Alexandru, *Constantin Brăiloiu şi valorificarea înregistrărilor de muzică populară*, în *Folcloristică, organologie, muzicologie*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1978, p. 115.

[109] Aşa îşi caligrafia numele şi semna (v. Ioan Opriş, *op. cit.*, p. 305, 302), prenumele mamei devenind probabil nume de familie, lucru obişnuit pentru copiii „din flori".

[110] Emilia Comişel ş.a., *Rădăcini*, ed. cit., p. 3.

https://biblioteca-digitala.ro

respinsă de specialişti ca fiind imposibil de pus în practică[111]. Experimentele au început în 1937, iar la 27 februarie 1941 aparatul, dotat cu doză electromagnetică, amplificator, difuzor şi microfon, comandat, avizat şi plătit de Ministerul Cultelor şi Artelor ar fi trebuit să intre în „inventarul Arhivei Fonografice"[112]. Ajunge însă în patrimoniul AFSCR care, la 24 martie 1941, produce cu el prima fonogramă[113]. Surprinzător, astăzi constatăm că majoritatea acestor înregistrări sunt superioare, ca fidelitate, celor industriale, făcute pe discuri din ebonită. Lanţul audio este folosit şi la redarea cilindrilor, pentru verificarea calităţii înregistrărilor şi pentru multiplicare. Originalele sunt protejate, pentru transcriere amănunţită fiind folosite copii ale cilindrilor. Tot pentru conservarea optimă a documentelor sonore, etnomuzicologul comandă şi realizează, începând din 1929, cu concursul producătorilor, 851 feţe de disc, care cuprind 1784 de piese, devenind primul editor român de disc ştiinţific, necomercial[114].

C. Brăiloiu este cel mai de seamă reprezentant al României în muzicologia internaţională, timp de mai multe decenii. Dovadă a recunoaşterii unanime, colaborează la cele mai importante dicţionare şi enciclopedii de limbă engleză[115], germană[116], franceză[117]. Este membru al International Council for Traditional Music şi, în 1944, fondează Les Archives Internationales de Musique Populaire, pe lângă Muzeul de Etnografie din Geneva. În acelaşi sens, menţionăm contribuţia sa esenţială la editarea operei bartókiene. Între 9 decembrie 1953 şi 20 decembrie 1958, asistat din 1955 de Benjamin Suchoff, Constantin Brăiloiu, deşi bolnav, a lucrat intens. Stau mărturie „more than one hundred letters from him, most of them several pages in lenght and filled with dozens of questions and doubts to answer and dispel"[118]. El rămâne însă, mai presus de toate, sinteza personificată a etnomuzicologiei, punct de plecare şi reper permanent pentru specialiştii de pretutindeni.

[111] Tiberiu Alexandru, *Constantin Brăiloiu...*, ed. cit., p. 115.

[112] Ioan Opriş, *op. cit.*, p. 301, 302, 305.

[113] AIEF, fg. 9259.

[114] Vezi Marian Lupaşcu, *Valorificarea discografică a arhivei institutului*, în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu» 1998–1999", tom. 9–10, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2002, p. 133–140.

[115] *A Dictionary of Modern Music and Musicians*, editor Arthur Eaglefield Hull, J. M. Dent & Sons, ltd., London & Toronto, E.P. Dutton & Co., New York, 1924.

[116] *Die musik in Geschichte und Gegenwart. Enzyklopädie der Musik*, editor Friedrich Blume, Bärenreiter, Kassel, 1954.

[117] *Encyclopédie de la Musique* [coordonator François Michel, în colaborare cu François Lesure şi Vladimir Fédorov], Fasquelle, Paris, 1959.

[118] Béla Bartók, *Rumanian...*, vol. I, *op. cit.*, p. XX–XXII.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ETNOMUZICOLOGUL ŞI PROFESORUL JAGAMAS JÁNOS (1913–1997). INEDITE

MIHAELA NUBERT CHEŢAN

Ethnomusicologist and Professor Jagamas János (1913-1997). Unknown Documents

Jagamas János, born in 1913, is one of the most important hungarian profesor and musicologist in Romania and also an ethnomusicologist at Institute of Folklore in Cluj (1949–1960). In the Archive of the Institute of Ethnography and Folklore "Constantin Brăiloiu" in Bucharest there are records concerning his workfield (1957) in Hungarian musical folklore – seven tape recorders in Cluj county. Between 1941–1944 he colected 149 Romanian songs also in Cluj county transcribed after hearing. Also there's a group of documents concerning two unpublished volumes of a collection of solfeges inspired by Romanian and Hungarian musical folklore, with the collaboration of Istvan Nagy and Szego Julia.

Keywords: *musical folklore, musical pedagogy, solfegiere method*

Cuvinte-cheie: *folclor muzical, pedagogie muzicală, metode de solfegiere*

Cu prilejul centenarului naşterii lui Jagamas János, am considerat oportună identificarea şi parcurgerea lucrărilor pe care le-a elaborat, aflate în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu". Semnalăm ca inedite un grup de documente şi înregistrări care sunt relaţionate culegerilor sale de folclor muzical şi înscrisuri, recuperate şi inventariate recent, care atestă activitatea sa în domeniul pedagogiei muzicale.

Este bine cunoscută personalitatea lui Jagamas János, figură proeminentă a muzicologiei maghiare din România; a activat ca *etnomuzicolog* – cercetător principal la Institutul de Folclor din Cluj, între anii 1949 şi 1960. În aceeaşi perioadă profesează la Catedra de folclor a Conservatorului clujean, unde, între anii 1965 şi 1983, devine *conferenţiar* şi *profesor universitar*, la Catedra de forme muzicale.

Cariera muzicianului Jagamas János a fost marcată de impactul pe care l-a avut contactul timpuriu cu muzica tradiţională, reliefat nu numai de preocupările muzicologice, dar şi de activitatea componistică, concretizată în piesele corale compuse între anii 1946 şi 1972: *Cinci piese corale pentru copii* (1946), *6 coruri* (*Cântece din Călata şi Sic*) *pentru cor mixt* (1972) şi *Două coruri pe melodii populare din Călata pentru cor mixt* (1972).

În acest excurs vom insista asupra activităţii sale etnomuzicologice, manuscrisele pe care le vom supune atenţiei vor reconfirma preocupările sale în domeniu, susţinute pe parcursul mai multor decenii.

https://biblioteca-digitala.ro

Familiară cercurilor academice, prima apariţie editorială din anul 1954, *Moldvai csángó népdalok és népballadák* (în colaborare cu Faragó Józseffel), reprezintă materializarea culegerilor sistematice ale cercetătorilor maghiari în satele ceangăilor din Moldova şi conţine variantele unui număr de 30 de balade şi 125 de cântece lirice. Materialul muzical a fost supus unei analize riguroase în urma căreia János Jagamas a semnalat similarităţi ale unor motive arhaice ale muzicii populare a ciangăilor din Moldova cu cântece ale maghiarilor din Câmpia Transilvană. Etnomuzicologul continuă seria cercetărilor asupra folclorului muzical maghiar finalizată cu publicarea mai multor volume: *Adatok a romániai magyar népzenei dialektusok kérdéséhez* (1956), *Romániai magyar népdalok* (în colaborare cu Faragó Józseffel – 1974); *Magyaró énekes népzenéje* (1984), *A népzene mikrokozmoszában* (1984).

Una dintre cele mai importante contribuţii ale etnomuzicologiei naţionalităţilor conlocuitoare, *Cântece populare maghiare din România* (*Romániai magyar népdalok*) însumează 350 de piese dintr-un corpus de 10.000 de melodii culese între anii 1949 şi 1955, într-un areal geografic reprezentând două treimi din zonele locuite de unguri. În rezumatul cărţii se subliniază aportul deosebit al lui Jagamas János în activitatea de culegere a pieselor: circa patru cincimi îi aparţin. La baza selecţiei şi sistematizării au stat criterii exclusiv muzicale, un loc proeminent deţinându-l reliefarea stilului vechi, aflat într-un grad avansat de disoluţie. Metoda de clasificare preferată a fost pe finala *sol*, aparţinând lui Bartók şi Kodály, volumul fiind dedicat amintirii acestora. Aparatul critic al colecţiei documentează şi completează un tablou succint al relaţionărilor interetnice româno-maghiare care se produc, atât la nivelul textului, cât şi al muzicii.

Există însă o parte a preocupărilor sale care au rămas nevalorificate, pe care le-am identificat în înregistrările de folclor maghiar (2–4 decembrie 1957), stocate în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu": şapte benzi de magnetofon (mg. 702–708), ce cuprind un număr impresionant de piese (76) reprezentând cântece de joc, cântece lirice, cântece de armată, un cântec de leagăn, colinde şi balade din localităţile Mănăstireni, Răscruci şi Cluj şi un bocet din Vişca.

Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor de la Bucureşti mai deţine şi alte date inedite despre activitatea sa etnomuzicologică; în Fondul Auxiliar, alcătuit exclusiv din transcrieri muzicale notate la teren, fără suport sonor, se află 149 de cântece notate după auz de Jagamas. Analiza acestui corpus evidenţiază prima şi singura culegere de folclor muzical în limba română efectuată în perioada studiilor sale muzicale la Budapesta, între anii 1941 şi 1944, la *Liszt Ferenc Zenemüvészti Föiskola*. Muzicianul a întreprins o serie de trei campanii de culegeri sub auspiciile Institutului de Folklor – Centrul de culegere permanent româno-maghiar (Folklor Intézet-Román – magyar gyüjtökzpontö, Cluj, strada Pavlov, numărul 21), instituţie despre care Dumitru Pop aminteşte într-un interviu: „în toamna anului 1957, l-am cunoscut, [...] pe Mihai Pop [...] venind să-şi viziteze unitatea în vederea reorganizării – până atunci fusese în esenţă un *centru de culegere a folclorului maghiar*"[1].

[1] *Mentori şi discipoli. 85 de ani de la naşterea Profesorului Dumitru Pop, (1927–2006)*, editori: Ion Cuceu, Maria Cuceu, Cluj-Napoca, Editura Mega, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, 2012, p. 269.

https://biblioteca-digitala.ro

Revenind la culegerile lui Jagamas, acestea s-au focalizat în județele Cluj (Uriul de Jos, Oșorhed, Șoimușeni, Șimișna, Luna de Jos, Gherla), Maramureș (Suciu de Sus, Vina Mare, Bârsana, Sighet, Escu) și s-au desfășurat în anii 1941, 1944 și 1949.

Ponderea materialului cules este diferită; de exemplu, în anul 1941, interesul lui Jagamas s-a centrat exclusiv pe culegerea din Uriul de Jos – 65 de piese înregistrate de la peste cincisprezece informatori predominant tineri: fete între 16 și 19 ani și băieți între 24 și 30 de ani, spre deosebire de anul 1949, când a colectat doar șapte piese din Luna de Jos. Transcrierile muzicale ale acestor culegeri afirmă preeminența interesului pentru cântecele propriu-zise de strat vechi, cu trei, patru rânduri melodice, cu forme binare și ternare, fiind notate pe finala sol, încadrate în măsură binară, cuprinzând o singură strofă din text.

Culegerea din 1944 devine cea mai importantă, remarcându-se extinderea arealului geografic ce cuprindea, de această dată, mai multe localități din județul Cluj (Oșorhed, Șoimușeni, Șimișna) și județul Maramureș (Suciu de Sus, Vina Mare, Bârsana, Sighet, Escu).

Se pare că preferințele sale s-au îndreptat de această dată către informatori bărbați, de vârstă medie, 39–49 de ani, unii dintre aceștia deținând repertorii destul de întinse, cum ar fi Pintea Laszlo din Escu, de la care au fost înregistrate 41 de piese, sau Peter Isas din Vina Mare, de la care au fost înregistrate 27 de piese. Diversitatea culegerii se extinde atât la nivel categorial (cântece propriu-zise, cântece de cătănie, cântece de joc, cântece convenționale), cât și la nivel structural (manuscrisul conține piese aparținând nu doar sistemului ritmic giusto-silabic, dar și celui parlando).

Așa cum am menționat, în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor se află o serie de documente ce evidențiază preocupările sale în domeniul pedagogiei muzicale, Jagamas intenționând să publice două volume de exerciții vocale destinate dezvoltării auzului. Primul ar fi fost un manual de solfegii în cuprinsul căruia se succedau cântece populare maghiare și românești, întocmit cu participarea lui Istvan Nagy. Se pare că manuscrisul a fost înaintat Editurii de Stat – Secțiunea maghiară, în scopul tipăririi. Editura trimite la Institutul de Folclor (în data de 19 ianuarie 1950) *Manualul de solfegii* destinat, conform adresei editurii, „pentru uz popular, deci nu pentru școli"[2]. Lui Tiberiu Alexandru i se solicită, într-o exprimare plină de greșeli gramaticale, „a-l lectoriza din punctul de vedere dacă corespunde scopului urmărit, atât din punct de vedere politic, didactic și muzical [...] Vă rugăm să binevoiți a controla în același timp și cântecele populare române [text și muzică] dacă au fost bine alese"[3].

În urma acestei cereri, la Institutul de Folclor se constituie o echipă formată din Constantin Zamfir, Gheorghe Ciobanu, Iosif Weiss și Tiberiu Alexandru care analizează manualul și întocmește referatul respectiv. În volum se încerca gruparea exemplelor muzicale conform unei metodici de solfegiere statornicită la începutul secolului al XX-lea și răspândită în mai multe țări central- și vest-europene.

[2] A.I.E.F. ms. 266, dosar nr. 2, p. 82.
[3] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

Observaţiile de fond asupra materialului sunt structurate pe baza argumentaţiei autorilor din introducere. „Manualul este destinat în special pentru fixarea tonalităţii, ceea ce contrazice cuprinsul său, în cea mai mare parte alcătuit din melodii modale"[4]. Deşi din punct de vedere didactic lucrarea este considerată a fi fost bine alcătuită, recenzenţii apreciind modalitatea de structurare şi fixare a noţiunilor, totuşi se pune în discuţie substanţialitatea sistemului fononimiei, recomandată a fi utilizată în special vârstelor şcolare. Obiecţiile legate de aspectul formal al lucrării se referă, spre exemplu, la inconsecvenţa care apare uneori în scriitura notelor. De asemenea, se atrage atenţia asupra lipsei melodiilor pe două voci, a căror necesitate în exersarea cântării pe două grupe este afirmată în introducere. Nici ponderea folclorului muzical românesc din manual nu a mulţumit etnomuzicologii care au întocmit referatul: „În ceea ce priveşte cântecele româneşti, ele sunt puţine şi cele mai multe din Bihor. Ar fi de luat în considerare publicarea unor cântece din alte regiuni [....] făcându-se deosebire între cântecele populare şi cele create de autori "[5].

În ciuda acestor observaţii, lucrarea este recomandată spre a fi publicată, fiind apreciată ca „deosebit de interesantă pentru problematica pe care o pune: ridicarea nivelului artistic al ansamblurilor de amatori. Credem însă că referatul de faţă nu este destul, ci problema ar trebui dezbătută de către Uniunea Compozitorilor [...] Dacă acest sistem ar fi găsit bun, el ar trebui adoptat şi pentru ansamblurile româneşti şi ale celorlalte naţiuni conlocuitoare"[6].

Iniţiativa lui Tiberiu Alexandru de a supune acest volum atenţiei membrilor Uniunii Compozitorilor – Secţia Muzicologie şi Folclor şi Secţiunea Didactică s-a finalizat într-un referat destul de elaborat, beneficiind de expertiza avizată a lui George Breazul şi Ioan D. Chirescu care îl şi semnează. Observaţiile lui Tiberiu Alexandru sunt reluate în ceea ce priveşte precaritatea corpusului muzical românesc, exclusiv bihorean, cules de Béla Bartók. O altă critică este adusă concepţiei autorilor privind recurgerea la metoda solmizaţiei relative. În acest sens, Ioan D. Chirescu face o adevărată dizertaţie în istoricul şi evoluţia acestei metode; începând din Evul Mediu cu sistemul mutaţiei aparţinând lui Guido D'Arezzo, aplicabil unui material sonor simplu, compozitorul parcurge toate încercările lui Chevé, Eitz, Münnich, *Tonica Sol-fa* metodă aparţinând lui Curwen, dezvoltată şi aplicată de Kodály şi în fine, *Tonica Do lehre* a lui Fritz Jöde şi Agnes Hundoegger „din care cea de faţă se inspiră"[7]. Concluzia lui Chirescu este că toate aceste metode nu pot detrona autoritatea solmizaţiei absolute: „Metoda solmizaţiei relative, preconizată de autori [...] şi aplicată în materialul prepentatonic şi pentatonic anhemitonic este utilizabilă neapărând dificultăţi izbitoare. De îndată ce limbajul muzical devine mai complicat, metoda aceasta scoate în evidenţă nevoia de a cunoaşte şi pune în aplicare transpoziţia cu regulile ei destul de pretenţioase pentru profani: citirea în alte chei, transformarea alteraţiilor accidentale etc.

[4] A.I.E.F. ms. 266, dosar nr. 2, p. 96.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem.*
[7] A.I.E.F. ms. 266, dosar nr. 2, p. 92.

https://biblioteca-digitala.ro

Nestabilitatea notelor în acest sistem de solmizaţie relativă dezorientează pe cel ce studiază sistemul tonalităţii şi al modulaţiilor [...] Dară solmizaţia relativă nu exprimă înălţimea absolută a sunetelor, ci denumiri de trepte. De ce autorii nu se servesc de cifre (aşa cum a făcut-o Gédalge) pentru că acestea arată numai relaţii intervalice şi nu împietează asupra înălţimii absolute [...] O metodă de solmizaţie nouă nu numai că ar trebui să aducă mai multă preciziune, dar ar trebui să fie şi mai practică. Metoda autorilor nu pare a realiza un astfel de deziderat pedagogic"[8]; în final pune o întrebare pertinentă: „Experimentatu-s-a cel puţin în mic această metodă de solmizaţie relativă? Ce rezultate a dat? "[9].

Pe de altă parte, Chirescu remarcă: „firul conducător al materialului muzical este temeinic fixat şi urmărit, atât din punct de vedere tonal şi modal, cât şi ritmic şi metric [...] De netăgăduit că materialul didactic muzical prezentat de autori, ales cu pricepere şi discernământ pedagogic, poate fi de real folos"[10]. Este evidenţiată configuraţia progresivă a dificultăţilor de intonaţie şi lărgirea ambitusului prin intermediul numărului crescător al treptelor: de la piesele prepentatonice şi pentatonice la cele heptatonice (trecând prin pentacord şi hexacord hemitonic). În ciuda acestor aprecieri, volumul nu a fost publicat.

Un al doilea opus didactic, *Az én elsö énekeskönyvem,* este o carte de cântece pentru tineretul preşcolar şi şcoală elementară, elaborată împreună cu Szego Julia şi trimisă spre publicare la Editura de Stat – Secţiunea maghiară. Cercetătorii etnomuzicologi ai Institutului de Folclor sunt solicitaţi şi de această dată pentru a întocmi un referat (în data de 4 martie 1950). Lucrarea s-a bucurat de o evaluare pozitivă, fiind evidenţiate principiile didactice şi selecţia melodiilor realizate „cu discernământ pedagogic, [iar] înşiruirea lor progresivă ţine seamă de dezvoltarea armonioasă a cunoştinţelor"[11]. Tiberiu Alexandru şi Iosif Weiss propun publicarea acestui „mic volum de cântece [...] Ar fi chiar de dorit ca şi literatura muzicală românească să fie înzestrată cu asemenea publicaţii"[12]. În ciuda aprecierilor pozitive este rediscutată oportunitatea metodei de predare ce se bazează pe solmizaţia relativă asupra căreia cercetătorii au făcut referinţe ample în referatul prezentat anterior, exprimându-se avantajele şi dezavantajele aplicării exclusive ale acestui sistem.

Din păcate niciunul dintre aceste volume nu a văzut lumina tiparului. Este posibil ca muzicienii români să nu fi fost destul de familiarizaţi cu metoda solmizaţiei relative. Perioada anilor '50 a fost marcată de incomodităţi în conturarea şi evoluţia muzicologiei româneşti. Astfel nu ar fi fost exclus să se fi impus un impediment de ordin politic ce nu ar admite utilizarea în manualul de solfegii şi volumul de cântece a unei metodologii care nu era rodul muzicologiei sovietice. Ipotezele rămân deschise în aşteptarea unor documente suplimentare care ar putea să elucideze situaţia celor două volume care atestă bogata activitate

[8] *Ibidem.*
[9] A.I.E.F. ms. 266, dosar nr. 2, p. 93.
[10] Ibidem.
[11] A.I.E.F. ms. 266, dosar nr. 2, p. 49.
[12] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

etnomuzicologică şi pedagogică a lui Jagamas János, personalitate exemplară pentru tinerii folclorişti maghiari din România.

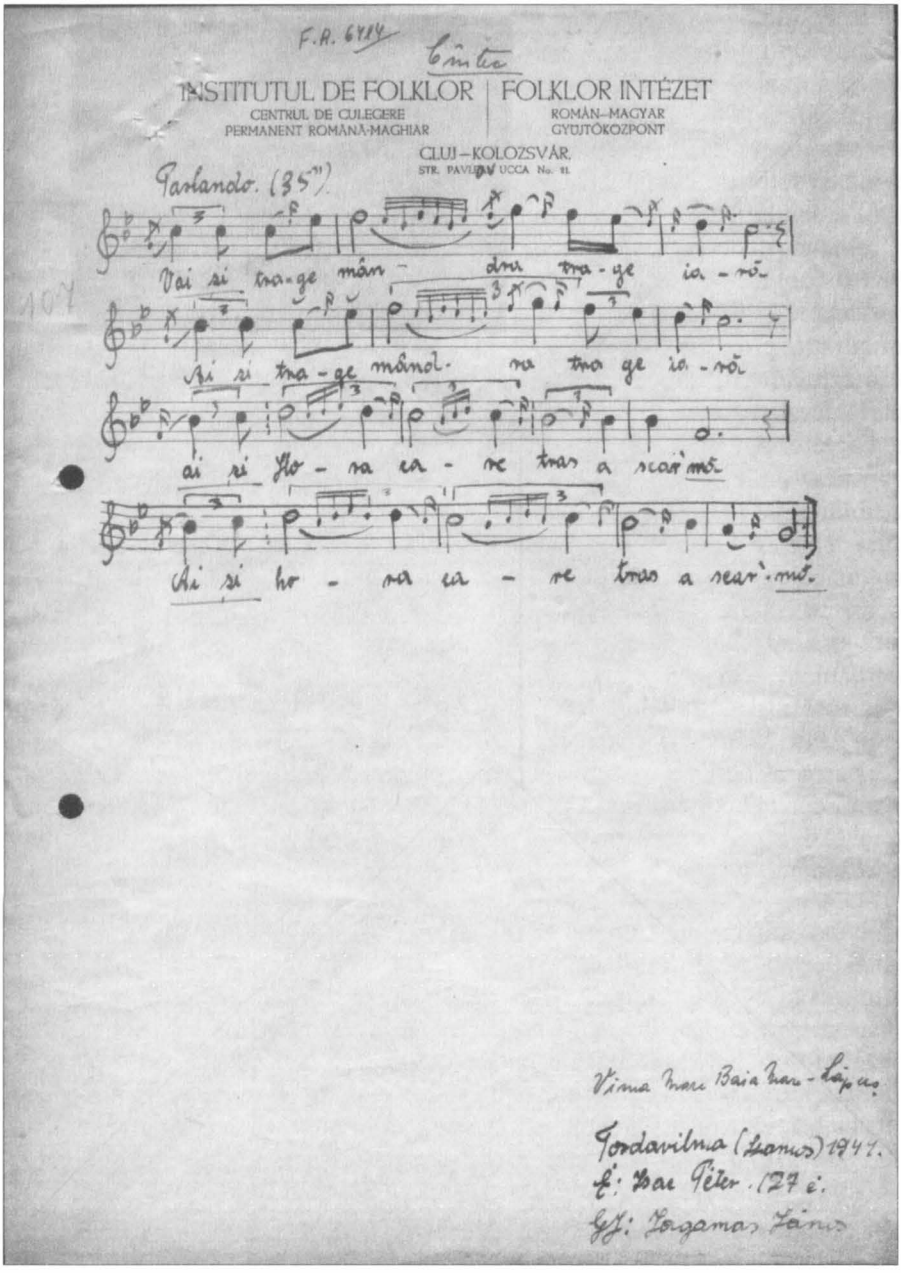


Fig. 1 – „Cîntec", Vima Mare, Baia Mare – Lăpuş, informator Isac Peter, culegător Jagamas János, 1944.

https://biblioteca-digitala.ro

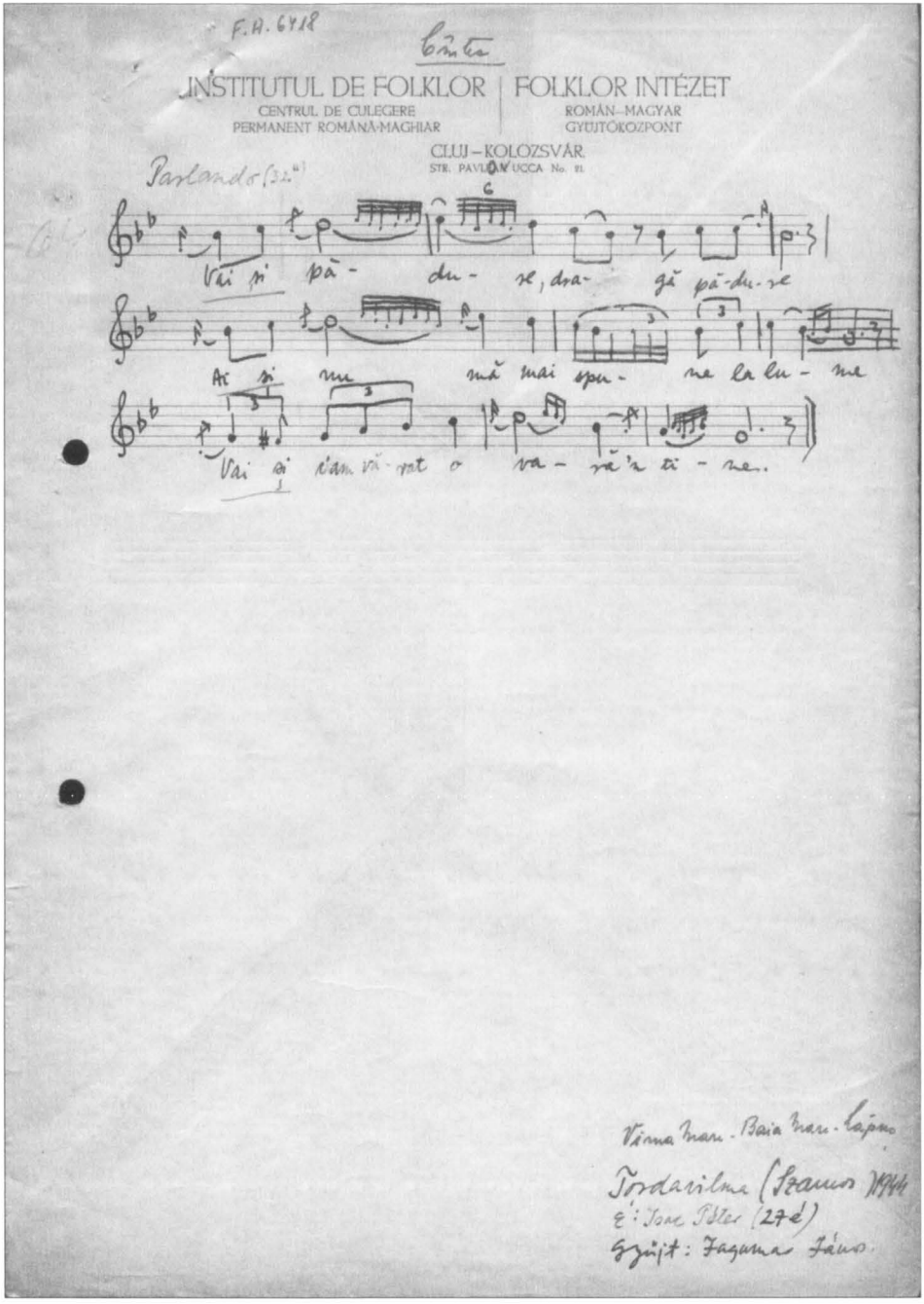


Fig. 2 – „Cîntec”, Vima Mare, Baia Mare – Lăpuş, informator Isac Peter, culegător Jagamas János, 1944.

https://biblioteca-digitala.ro

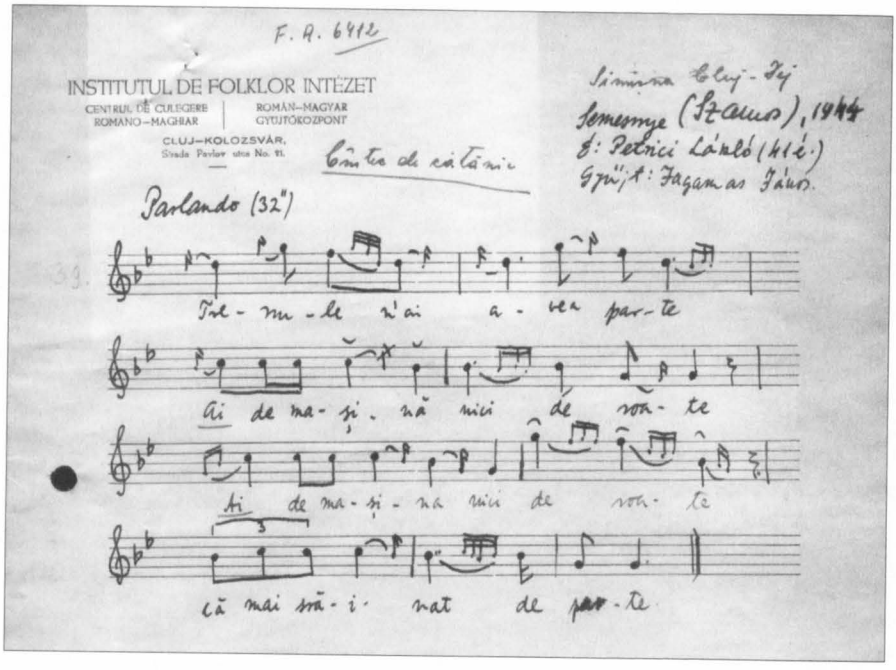


Fig. 3 – „Cîntec de cătănie", Simişna, Cluj – Dej , informator Petrici Laslo, culegător Jagamas Janos, 1944.

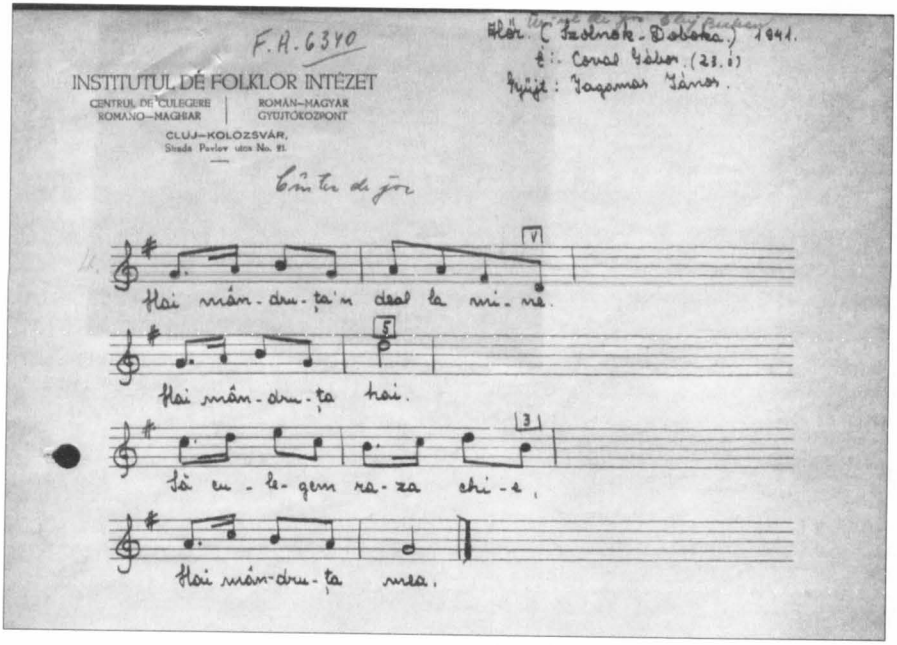


Fig. 4 – „Cîntec de joc", Uriul de Jos, Cluj, informator Coval Gabor, culegător Jagamas János, 1941.

https://biblioteca-digitala.ro

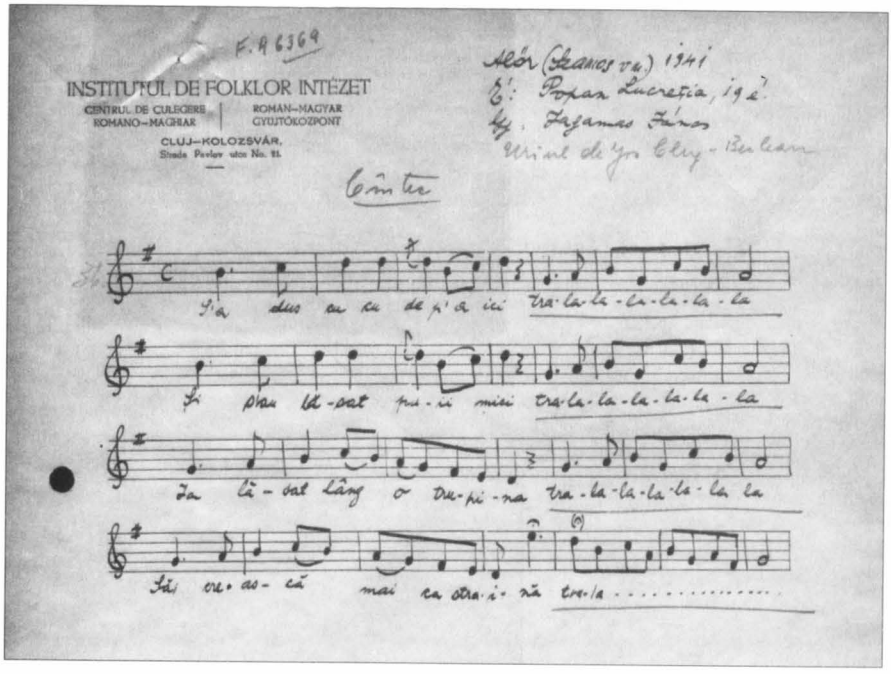


Fig. 5 – „Cîntec", Uriul de Jos, Cluj, informator Popan Lucreția, culegător Jagamas János, 1941.

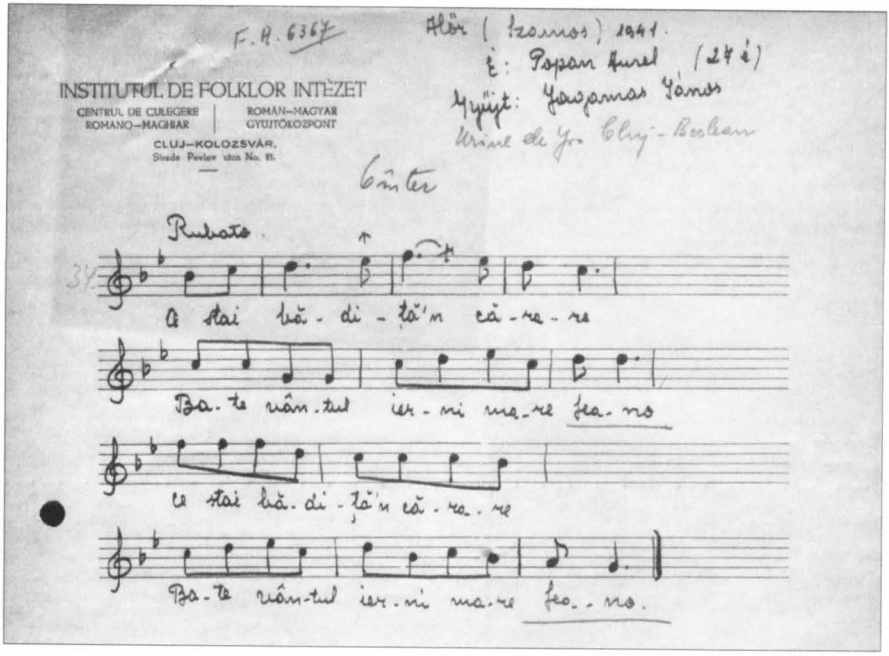


Fig. 6 – „Cîntec", Uriul de Jos, Cluj, informator Popan Aurel, culegător Jagamas János, 1941.

https://biblioteca-digitala.ro

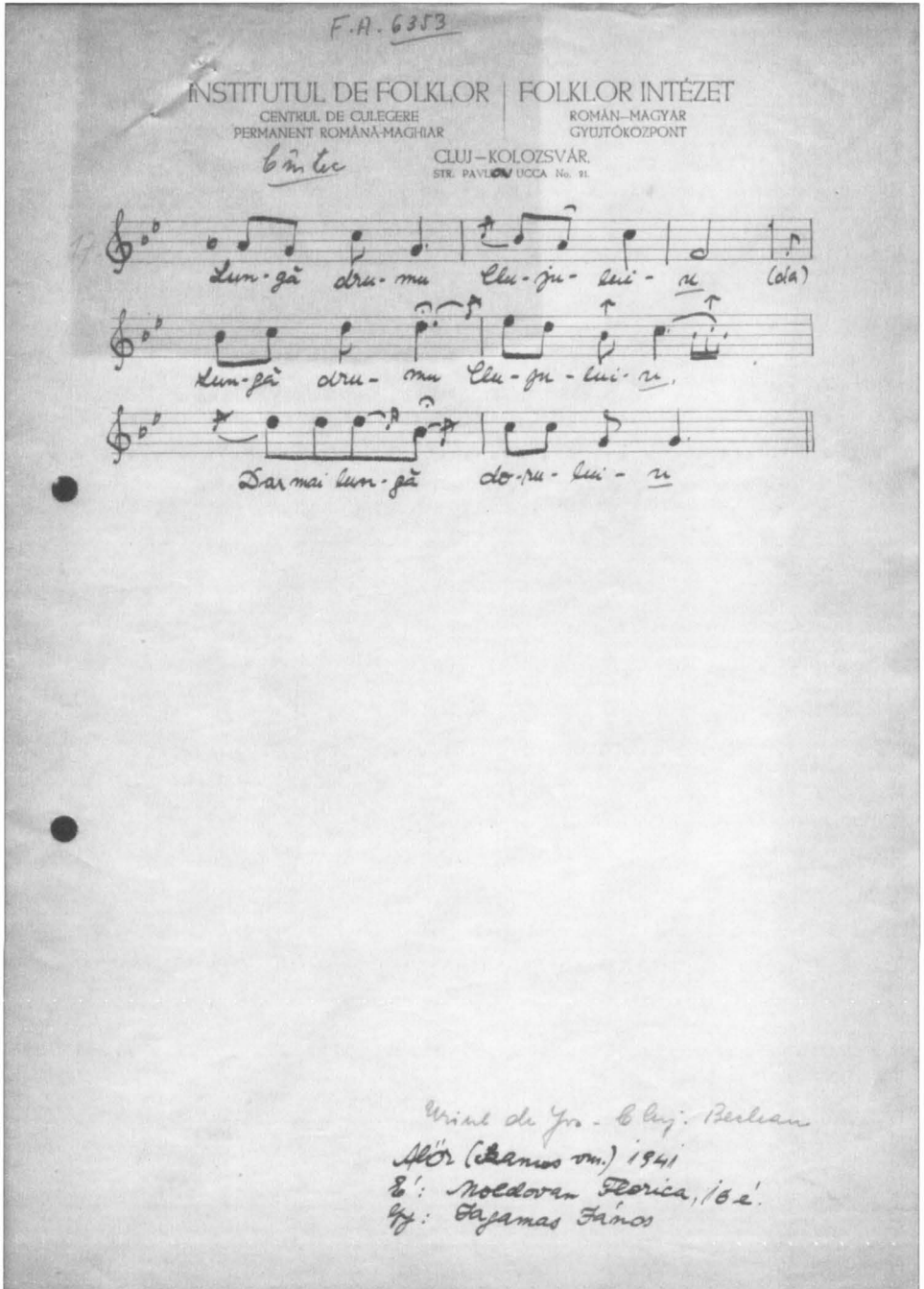


Fig. 7 – „Cîntec", Uriul de Jos, Cluj, informator Moldovan Florica, culegător Jagamas János, 1941.

https://biblioteca-digitala.ro

CRISTEA SANDU TIMOC. CERCETĂRI ETNOFOLCLORICE ÎN SPAȚIUL TIMOCEAN

EMIL ȚÎRCOMNICU

Cristea Sandu Timoc. Recherches ethno-folkloriques dans la région du Timoc

Cristea Sandu Timoc n'a pas fait des études liées, même de loin à l'ethnologie, quand même il a publié trois ouvrages sur l'ethnographie et le folklore des Roumains habitant la région du Timoc. Ces ouvrages sont souvent citées dans la littérature et sont de stricte nécessité pour tous ceux qui étudient la zone du Timoc, de Serbie et de Bulgarie.

Mots-clefs: *Timoc, chants épiques, contes de fées*

Cuvinte-cheie: *Timoc, balade, cântece bătrânești, povești populare*

Cristea Sandu s-a născut la 8 septembrie 1916 în localitatea Zlocutea (Alexandrovać), în Timoc, Serbia, fiind fiul Gherghinei și al lui Petru Sandu. A urmat cursurile Școlii elementare din comuna natală, Alexandrovać, Liceul „Traian" din Turnu-Severin, Școala Normală din Târgu-Jiu și Școala Normală din Craiova, apoi cursurile Școlii de Ofițeri în Rezervă din Ploiești (1940–1941), ale Facultății de Drept a Universității București (1946–1950) și ale Academiei de Înalte Studii Comerciale (1946–1950). A condus, în timpul războiului, între anii 1942 și 1944, Comitetul Românilor Timoceni. Pentru câțiva ani a îndeplinit funcția de atașat cultural la ambasada română de la Belgrad. În anii '50 a fost deținut politic. După 1990 a coordonat activitatea Asociației Astra Română pentru Banat – Porțile de Fier, publicând câteva studii și volume în sprijinirea culturală a românilor timoceni, fiind și organizatorul unor conferințe și festivaluri folclorice. S-a stins din viață la vârsta de 96 de ani, în anul 2012, la Timișoara. A semnat toate volumele de povești, poezii și studii, ca și articolele de presă, cu numele Cristea Sandu Timoc.

A publicat în diferite reviste nuvele, povestiri și poezii, distingându-se și în domeniul folclorului, culegând și publicând *Poezii populare de la românii din Valea Timocului* la Editura Scrisul Românesc în anul 1943, în 1967, volumul *Cântece bătrânești și doine*, la Editura pentru Literatură, iar în anul 1988, volumul

Anuar IEF, serie nouă, tom. 25, 2014, București, p. 55–59

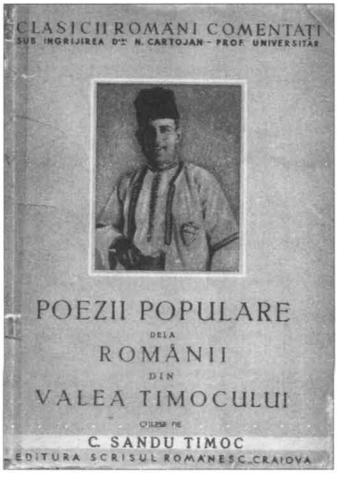
https://biblioteca-digitala.ro

Poveşti populare româneşti la Editura Minerva, Bucureşti. De asemenea, a publicat după anul 1990 câteva lucrări în care evocă tragedia românilor de peste hotare, mai ales privitoare la situaţia românilor timoceni. C. Sandu Timoc a continuat opera începută de G. Giuglea şi G. Vâlsan, care au publicat în urmă cu 100 de ani volumul *Dela românii din Serbia. Culegere de literatură populară* (Bucureşti, Tipografia Curţii Regale, 1913). Aceştia scriau în prefaţă, arătând scopul publicării volumului, următoarele: „În adevăr literatura populară este un minunat mijloc de a face cunoscută, atât în publicul mare, cât şi în lumea savanţilor (filologi, folcloriști, etnografi), o populaţie care, lipsindu-i o cultură naţională în limba sa proprie, nu se poate evidenţia ea însăşi în mod conştient.

Iată un motiv pentru care publicăm această colecţie.

Importanţa capitală a acestei culegeri de *cântări bătrâne (balade)*, *frângurele* sau *frânturele* (poezii lirice) şi câteva poveşti nu stă atât în frumuseţi literare. Pentru momentul de faţă mai cu samă, însemnătatea lor o vedem în împrejurarea fericită de a da publicului mare prima dovadă de vieaţă puternică a unui grup de peste 300.000 români, pe care i-am ignorat până acum"[1].

Volumul de debut al lui C. Sandu Timoc, *Poezii populare de la românii din Valea Timocului*, apărut în urmă cu 70 de ani, reprezintă o colecţie de balade, însoţită şi de oraţii de nuntă, *frânturele* şi strigături, culese de la populaţia de origine română din Timoc, atât din Bulgaria, cât şi din Serbia. Este însoţită de un studiu al acad. Nicolae Cartojan, care aprecia faptul că „D-nul C. Sandu şi-a dat truda de a aduna acest material cu intenţia de a face cunoscut în marginile mari ale românismului şi glasul fraţilor săi timoceni".



Fiind prezentat de către deputatul Nicolae Lupu, fruntaş al Partidului Naţional Ţărănesc, academicianului Nicolae Cartojan, a reuşit să publice volumul în primăvara anului 1943, într-un tiraj de 30.000 de exemplare.

„Ceea ce m-a îndemnat să pornesc la această grea muncă nu a fost numai nevoia unei cercetări ştiinţifice, ci mai ales pătrunderea într-o regiune curat românească cu jumătate milion români, cari trăesc în aproximativ 300 localităţi între Morava şi Valea Timocului, la un pas de România şi care sunt sortiţi să rămână în crudul anonimat, în care i-a aruncat politica românească şi cea din ţările vecine.

Cu un gând curat, în care metoda ştiinţifică mi-a îngenunchiat sentimentele, redând sufletul timocean în formele lui cele mai intime, am dorit să prezint lumii etnicul românesc din Carpaţii timoceni, scoţându-i din anonimat prin forţa lor

[1] George Giuglea, George Vâlsan, *Dela românii din Serbia. Culegere de literatură populară*, Bucureşti, Tipografia Curţii Regale, 1913, p. II.

https://biblioteca-digitala.ro

spirituală curată și arhaică, prin potențialul lor numeric, care a mirat pe cercetătorii străini, prin vitalitatea și tradiția lor pur românească"[2].

În anul 2007, în *Postfața* dedicată volumului retipărit sub îngrijirea și redacția lui Christian Căpinaru, C. Sandu Timoc, rememorând copilăria din satul Zlocutea, motivează astfel sensibilitatea pentru folclorul timocean: „Aveam o atracție fascinantă față de cântecul și balada populară. Mergeam împreună cu părinții încă pe când îmi cădeau dinții de lapte pe la diferite nunți, praznice la care veneau lăutarii cu taraful lor și cântau toată noaptea. Baladele erau impresionante, unele puteau să dureze și două ore, atât erau de lungi. Mă impresionau adânc unele balade cum erau *Tănislav Voinicul*, *Badiu, Baba Novac, Gruicea* și alți eroi care o sfârșeau prin închisorile turcilor, aruncați în temnițe întunecoase și reci în care șerpii și balaurii sugeau sângele voinicului: «când mă strânge, mă cuprinde, când mai crește, mă sfârșește»; de aceea tot timpul plângeam cu hohote și o rugam pe muma mea Gherghina să facem ceva că sunt atâția oameni aici la nuntă, să scoatem din închisoare pe omul acela chinuit, că e păcat să sufere.

Muma mă liniștea și spunea: «nu trebuie să plângi, e o poveste și nu e adevărat», la care eu răspundeam: «nu se poate, nu ar fi spus-o lăutarul dacă nu ar fi fost adevărat». De aceea muma se ferea să meargă cu mine pe la petreceri unde se cântau cântece bătrânești. Însă îmi plăceau și cântecele de dragoste sau frânturele și îmi amintesc de primul cântec pe care l-am auzit fredonându-l de muma Măria lu Diudea, care cânta: «bate murgul din picior, colo-n vale la izvor» [...].

Vedeam în lăutarii care cântau cântece bătrânești un fel de sfinți și prooroci pripășiți printre lume de tot soiul să o înveselească. Niciodată cât am fost elev la liceu și la școala normală, nu am crezut că mă voi ocupa să culeg poezia populară așa cum au făcut-o înaintașii noștri, Alecsandri, Al. Russo, Reteganu etc."[3].

C. Sandu Timoc preciza că interesul pentru studierea cântecelor și obiceiurilor timocene i s-a ivit la 15 ani, pe când era elev la școala normală din Craiova, fiind îndrumat de profesorul său Ilie Popescu Teiușan[4]. După terminarea școlii a început să culeagă folclor din localitatea natală, Zlocutea. În special, după anul 1937 începe să culeagă materiale folclorice pentru alcătuirea volumelor de mai târziu.

Poezii populare de la românii din Valea Timocului (Editura Scrisul Românesc, București, 1943, 352 p., cu un studiu de Nicolae Cartojan) conține 30 de balade, o *prorucială* (orație) și 99 *frânturele* și strigături. Cele mai multe balade sunt culese de la Sâma Prunaru de 52 de ani, din com. Alexandrovać, Craina, Serbia; alți informatori: Chirin al Peni de 31 de ani, din com. Coilova, jud. Craina, Serbia; Stan Vasilescu de 17 ani, din com. Tomislava, jud. Negotin-Craina, Serbia; Anghel Maiti

[2] C. Sandu Timoc, *Poezii populare de la românii din Valea Timocului*, Studiu introductiv de Nicolae Cartojan, București, Editura Scrisul Românesc, 1943, p. 25–26.

[3] Idem, *Poezii populare de la românii din Timoc – nord-estul Serbiei și nord-vestul Bulgariei*, Ediția a II-a, îngrijită și redactată de Christian Căpinaru, București, Editura Ager, 2007, p. 205.

[4] C. Sandu Timoc, *op. cit.*, p. 306.

https://biblioteca-digitala.ro

din com. Isnovățul Mic, jud. Craina, Serbia; Chivu Irșie, din com. Stanotârn, jud. Vidin, Bulgaria. Frânturelele – strigăturile sunt culese de la: Trună Bondoc de 40 de ani, din com. Alexandrovać, Craina, Serbia; Chivu Irșie, din com. Stanotârn, jud. Vidin, Bulgaria; Iosif Nicolov de 23 de ani, din com. Chirinbeg, jud. Vidin, Bulgaria; Măria Nicolova de 53 de ani, din com. Chirinbeg, jud. Vidin, Bulgaria; Asen a lu Toma lu Pascu de 26 de ani, din com. Chirinbeg, jud. Vidin, Bulgaria.

În schimb, volumul *Cîntece bătrînești și doine* (Editura pentru Literatură, București, 1967, 510 p., cuvânt înainte de Tudor Arghezi, redactor responsabil Iordan Datcu) cuprinde capitolele *Poezia obiceiurilor tradiționale* (cu *Cîntece de nuntă*, o *Paparudă*, un *Alioș*, *Descîntece* și un *Bocet*), *Cîntece bătrînești* (*Fantastice* – 29, *Vitejești* – 14, *Haiducești* – 18, *Păstori și hoțomani* – 7, *Despre curtea feudală* – 6, *Familiale* (pentru îndrăgostiți – 7, soții – 5, părinți și copii – 7, frați – 5), Istorice – 16). Lucrarea este însoțită de *Anexe*, care cuprind succinte biografii ale personajelor istorice, descrieri ale localităților timocene, cetăți și râuri, incluzând și informații etnografice, un *Glosar* de termeni, necesar pentru înțelegerea textelor, ca și un *Indice de informatori*, unde se specifică numele, vârsta, anul culegerii și localitatea, cu apartenența administrativă în Serbia sau Bulgaria. S-au realizat culegeri de teren și de la persoane stabilite în România, cu indicarea localității de proveniență. Numărul informatorilor la această lucrare este de 105.

Volumul *Povești populare românești* (Editura Minerva, București, 1988, 432 p.) are o *Introducere* și o *Notă asupra ediției* de C. Sandu Timoc. În *Notă*, culegătorul precizează faptul că a colecționat povești mai bine de o jumătate de secol, începând cu anul 1933, volumul venind în completarea celor-lalte două lucrări apărute în anii 1943 și 1967. Graiul *româno-vlahilor* din Valea Timocului, precizează autorul, cunoște o istorie centenară, fiind tipărite o seamă de lucrări ca: Emil Picot, *Chants populaires des Roumains de Serbie*, Paris, 1889; Gustav Weigand, *Die rumänischen Dialekte der Kleinen Walachei, Serbien und Bulgarien*, Leipzig, 1900; G. Giuglea și G. Vâlsan, *Dela românii din Serbia*, București, 1913; C. Cvijić, *Les Roumains de Serbie*, 1918; Emanoil Bucuța, *Românii dintre Vidin și Timoc*, București, 1923; Silviu Dragomir, *Vlahii din Serbia în sec. XII–XV*, Cluj, 1923; Emil Petrovici, *Românii dintre Timoc și Morava*, Sibiu, 1941; Ion Pătruț, *Folclor de la românii din*

https://biblioteca-digitala.ro

Sârbia, București, 1942. Și adaugă autorul: „Având exemplul acestor mari înaintași și a atâtor cercetători valoroși, istorici, lingviști și folcloriști, ne-am străduit să colecționăm folclorul, autentic popular, poetic și în proză, îndeosebi eposul și epica *românovlahilor* din stânga și dreapta Văii Timocului (ei își spun români, iar sârbii și bulgarii le zic vlahi), circulând într-un frumos grai popular, amintindu-ne particularitățile lingvistice ale Olteniei și Banatului, ținuturi românești nord-dunărene cu care s-au aflat permanent într-un strîns contact" (p. XIX)[5].

Culegerile de teren s-au efectuat la dictarea informatorilor, culegătorul neintervenind în cadrul textelor. Unele texte care i-au fost trimise au fost scrise de către informatori cu litere chirilice, C. Sandu Timoc făcând transpunerea în grafia latină. În alcătuirea lucrării a luat ca model culegerile de narațiuni realizate în cadrul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice, ca cea a lui Ovidiu Bîrlea, *Antologie de proză populară epică*, 3 vol., 1966, dar și ale altor folcloriști ca Gh. Vrabie, *Basmul cu soarele și fata de împărat*, 1974, și Ion Nijloveanu, *Basme populare românești*, 1982, având și sprijinul lui C. Bărbulescu. Astfel, a împărțit volumul în următoarele capitole: I. *Basme fantastice* – 64 texte, II. *Basme nuvelistice (și alte basme)* – 28 texte, III. *Basme despre animale* – 6 texte, IV. *Snoave* – 34 texte; V. *Legende* – 9 texte. Lucrarea are *Anexe*, care cuprind texte transcrise dialectal după bandă de magnetofon de către profesorul Ratomir Marcovici, pentru a se putea observa evoluția graiului.

C. Sandu Timoc nu a avut studii de specialitate, conexe domeniilor etnologice, dar lucrările sale sunt deosebit de importante deoarece acoperă o perioadă în care în spațiul cultural românesc nu se mai publicau lucrări cu privire la românii timoceni. Astfel, C. Sandu Timoc este un nume de referință atât pentru folcloriștii autori ai *Colecției Naționale de Folclor*, cât și pentru cei care, după 1990, au realizat cercetări etnologice în spațiul timocean din Serbia și Bulgaria.

BIBLIOGRAFIE

Sandu Timoc, C., 1943, *Poezii populare de la românii din Valea Timocului*, Studiu introductiv de Nicolae Cartojan, București, Editura Scrisul Românesc.

Sandu Timoc, C., 1967, *Cântece bătrânești și doine*, București, Editura pentru Literatură.

Sandu Timoc, C., 1988, *Povești populare românești*, Editura Minerva, București.

Sandu Timoc, C., 2007, *Poezii populare de la românii din Timoc – nord-estul Serbiei și nord-vestul Bulgariei*, Ediția a II-a, îngrijită și redactată de Christian Căpinaru, București, Editura Ager,.

[5] C. Sandu Timoc, *Povești populare românești*, București, Editura Minerva, 1988, p. XIX.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

BIBLIOGRAFIA CURENTĂ, INSTRUMENT DE LUCRU CU PERSONALITATE SPECIFICĂ

RODICA RALIADE

La bibliographie courante, instrument de travail à personalité spécifique

La Bibliographie roumaine de l'ethnographie et de folklore (BREF) – section courante, en tant qu'outil de recherche inclus dans le plan de l'Institut d'Ethnographie et Folklore «Constantin Brăiloiu», doit respecter les standards méthodologiques pour acquérir la valeur scientifique nécessaire et une ouverture informatique internationale.

Mots-clefs: *standards méthodologiques, bibliographie, section courante*

Cuvinte-cheie: *standarde metodologice, bibliografie, secțiunea curentă*

RETROSPECTIVE

În epoca modernă, la finele secolului al XIX-lea, doi avocați belgieni, Paul Otlet și Henri La Fontaine, au definit documentarea, care îngloba bibliografia, drept știința care permite furnizarea tuturor documentelor despre un subiect. Paul Otlet a urmărit să pună la dispoziția unui număr cât mai mare de beneficiari, un volum, pe cât posibil, complet și complex de date. Stocarea a impus, pentru a putea intra în posesia informațiilor necesare, ordonarea tipăriturilor. Cataloagele de bibliotecă, de tipografie, de librărie ș.a. inventariau publicațiile. Sistematizarea pe domenii a unor depozite de carte, prin clasificările zecimale la care trecuseră bibliotecile în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, nu relaționau cunoștințele conținute. Idealul consta în accesarea unui ansamblu de informații adiacente, furnizate de surse diverse. Așa se va impune ideea de conectare la sistemul internațional de cunoaștere prin cooperarea internațională a bibliotecilor. În 1895 s-a organizat prima Conferință Internațională de Bibliografie la Bruxelles. Cu acest prilej s-a hotărât crearea *Repertoriului bibliografic universal* (Répertoire Bibliographique Universel), pe care Paul Otlet îl gândise ca pe „un instrument destinat să cuprindă toate documentele publicate din toate timpurile, din toate țările și pe toate subiectele, precum și spațiul conservării lor ca atare, de unde rezultă caracterul său universal”[1]. În jurul *Repertoriului bibliografic*

[1] Paul Otlet, *Le Traité de documentation, le livre sur livre. Théorie et pratique* [Tratatul despre documentare, cartea cărților. Teorie și practică], Bruxelles, Editeurs-Imprimeurs D. Van Keerberchen & Fils, 1934, p. 429–430, *cf.* Ligia Caranfil, *De la Mundaneum la Wikipedia. Scurt istoric al sistemelor de organizare a cunoștințelor (KOSs)* II, în „Biblioteca. Revistă de bibliologie și știința informării”, XXIV (2013), nr. 4, p. 121.

https://biblioteca-digitala.ro

universal s-a fondat Institutul Internaţional de Bibliografie, cu sediul la Bruxelles, cunoscut ulterior ca Arhiva Muzeu MUNDANEUM sau Palatul Universal, care funcţionează şi azi la Mons, în Belgia, pe baza cooperării bibliografice internaţionale. MUNDANEUM a fost înfiinţat cu scopul reunirii într-un singur loc a tuturor cunoştinţelor elaborate în lume, sub toate formele (cărţi, afişe, jurnale ş.a.). În 1938, Institutul Internaţional de Bibliografie a devenit Federaţia Internaţională a Documentării (FID), echivalentul pentru documentare al IFLA (International Federation of Library Associations and Institutions), înfiinţată încă din 1927, în Scoţia, la Edinburgh. Ca o informare suplimentară, amintim că în 1914, la acest institut se perfecţionează, sub îndrumarea lui Paul Otlet, Al. Sadi-Ionescu, viitorul bibliotecar şi bibliograf căruia i se datorează alcătuirea, în România, a inventarelor model, a fişei internaţionale, înfiinţarea secţiei de foi volante, punerea la punct a periodicelor şi constituirea catalogului pe materii, la Biblioteca Academiei Române. În 1916 va publica la Bucureşti lucrarea *Biblioteca Academiei Române. Instrucţiuni regulamentare de organizare*. Între 1924 şi 1926, la acelaşi institut din Bruxelles, îl va urma Nicolae Georgescu-Tistu, întemeietorul şcolii româneşti de bibliologie şi biblioteconomie, care a fost şi culegător de folclor. Bibliografia ştiinţifică modernă în etnologia românească va fi iniţiată de Ion Muşlea, fost bursier al Şcolii Române din Franţa. Prin bibliografia pe anii 1930–1945, în cele şapte tomuri ale revistei „Anuarul Arhivei de Folklor", Ion Muşlea va căuta să îmbunătăţească fişele bibliografice şi clasificarea acestora şi, mai cu seamă, va impune notarea bibliografică europeană. În anul 1928, va începe colaborarea cu elveţianul Paul Geiger, la bibliografia etnografică internaţională; în acel an, 1928, alcătuieşte fişele cu informaţie folclorică românească, pentru *Volkskundliche Bibliographie*, făcând cunoscute lumii ştiinţifice europene, contribuţiile etnologice româneşti.

Începutul unificării cunoaşterii fusese făcut, dar specialiştii în biblioteconomie şi arhivistică erau în căutarea unor răspunsuri determinante pentru ştiinţa informării şi documentării. Paul Otlet, în celebra sa lucrare *Le Traité de documentation, le livre sur livre. Théorie et pratique* [Tratatul despre documentare, cartea despre cărţi. Teorie şi practică], Editeurs-Imprimeurs D. Van Keerberchen & Fils, Bruxelles, 1934, îşi punea întrebarea: „Cum am putea condensa, scurta, simplifica şi exprima esenţa ştiinţelor zilelor noastre?" Tot Paul Otlet a definit toate tipurile de suporturi ale cunoaşterii şi a dezvoltat o teorie a reţelelor de informaţii, prefigurând internetul zilelor noastre[2]. Paul Otlet, în tratatul său, afirma că „o ştiinţă bine făcută este un sistem, iar un sistem constituie o clasificare". Un obiectiv esenţial l-a reprezentat regăsirea informaţiei, ceea ce a determinat elaborarea la nivel internaţional a mai multor sisteme de clasificare a scrierilor. Este explicabil faptul că după 1945, când cooperarea este susţinută şi de alte organisme internaţionale, în special UNESCO şi ISO (International Organisation for Standardisation), prima problemă de rezolvat a fost elaborarea unui sistem internaţional unic de reguli de catalogare. Încă din perioada interbelică existau sisteme diverse de clasificare

[2] Ligia Caranfil, *op. cit.*, p. 121.

https://biblioteca-digitala.ro

zecimală a fondurilor de publicații existente în biblioteci, dar acestea trebuiau unificate. Cu prilejul Conferinței de la Paris, din 1961, a fost definit rolul și structura oricărui catalog, elaborându-se un sistem flexibil de norme internaționale, *Principiile de la Paris*, capabil să se adapteze rapid problemelor generate atât de noile suporturi, cât și de revoluțiile informatice. „În anii următori IFLA se concentrează asupra bibliografiilor naționale în scopul de a găsi mijloace de facilitare a schimburilor internaționale și propune utilizarea unei descrieri maximale care să conțină toate elementele posibile, care să nu oblige pe nimeni să le utilizeze pe toate, dar *cu obligația pentru toți de a respecta ordinea prestabilită și punctuația propusă*"[3] [s.n.]. Notarea bibliografică unitară va rămâne cerința-cheie în asigurarea racordării la informația universală, cerință indisolubil legată de nivelul neașteptat al științelor comunicării, datorat internetului. În 2012, când Mundaneum și Google anunțau colaborarea lor, în prezența primului-ministru belgian Elio Di Rupo, s-a recunoscut și subliniat rolul jucat de fondatorii Mundaneum-ului, Paul Otlet și Henri La Fontaine ca pionieri ai Web-ului și ai motoarelor de căutare. Drumul de la MUNDANEUM la Google evidențiază importanța și antecedentele preocupării pentru conexarea cunoștințelor naționale la cele internaționale. Datorită bibliografiilor naționale a devenit posibilă identificarea celor 8 zone ale unei descrieri bibliografice, indiferent de limba și proveniența acesteia.

De-a lungul timpului, au existat simultan două orientări: cea cantitativă, de adunare a tuturor informațiilor (un vis imposibil al omenirii), și cea de selecție și ordonare a acestora, pentru facilitarea accesării cunoștințelor oferite. Internetul a contribuit enorm atât la ordonarea, cât și la găsirea rapidă a informațiilor. A existat însă și un mare inconvenient: colectarea tuturor tipurilor de date, din domenii foarte diverse, ceea ce a dus la un amestec nedorit de informații corecte, alături de altele incorecte științific. Multitudinea datelor și valabilitatea discutabilă a unora dintre acestea a impus, pentru filtrarea și evaluarea critică a datelor științifice, introducerea în sistem electronic a informațiilor conținute de *instrumentele de lucru pe suport tradițional* (dicționare, enciclopedii, indexuri, repertorii, cataloage, biobibliografii, bibliografii, colecții de corespondență ș.a.), elaborate de foruri autorizate, ca o primă etapă spre realizarea bazelor de date digitale.

STADIUL ACTUAL

Actualitatea necesității bibliografiilor naționale de profil a impus, în cadrul programelor de cercetare ale Institutului de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" din București, continuarea proiectării și redactării *Bibliografiei românești de etnografie și folclor (BREF). Secțiunea curentă.* Lucrarea a fost proiectată ca o bibliografie cu fișe analitice, ceea ce implică lectura, parcurgerea de către

[3] Cornel Lepădatu, *De la descriere bibliografică la web semantic. Cooperare internațională*, în „Academica", XVI (2006), nr. 48–49 (185–186), p. 42.

https://biblioteca-digitala.ro

bibliograf a materialelor fişate; în acest fel ordonarea tematică a trimiterilor bibliografice se poate realiza cu mai multă siguranţă şi acurateţe.

Din păcate, procurarea şi accesul la lucrările de profil suferă de pe urma deficienţelor de comunicare între centrele de profil (şi nu numai!). Bibliografia de specialitate pentru perioada 2001–2010 a fost gândită, metodologic şi tehnic, ca o sursă de informare despre lucrări etnologice tipărite în limba română, în ţară sau peste hotare. În consonanţă cu ofertele internetului, cu scopul de îmbogăţire a înregistrărilor bibliografice, colectivul bibliografic al institutului a luat legătura prin net cu specialiştii români cunoscuţi, cu rugămintea de a îi semnala lucrările de profil apărute în localitatea sau zona unde aceştia îşi desfăşurau munca de cercetare. În acest fel, BREF a urmărit să ofere o imagine de ansamblu a domeniilor etnologice româneşti. Cantitativ este vorba de un bagaj foarte mare de informaţii, care, desigur, înseamnă şi un mult mai ridicat grad de dificultate al structurării tematice. Apelului lansat către „comunitatea etnologică", în ciuda modelelor de fişă cu care a fost însoţit, nu i s-a răspuns decât parţial. De aceea, colectivul bibliografic s-a rezumat, acolo unde nu a reuşit să intre direct în posesia publicaţiilor, la întocmirea de fişe signaletice; acelaşi tip de fişă a fost întocmit pentru trimiterile bibliografice ale cercetătorilor care au avut amabilitatea de a ne expedia listele cu lucrările personale, fără să detalieze conţinutul materialului publicat. Experienţa realizării acestei „bibliografii lărgite", la care am dorit să ia parte cât mai mulţi colegi, a avut un scop precis, acela de a readuce în atenţia etnologilor, care sunt interesaţi de bibliografiile de profil, deosebirea dintre cataloagele bibliografice lansate pe net şi bibliografia curentă de specialitate care implică mult mai multe operaţii decât o simplă înşiruire de nume şi titluri. Problemele întâmpinate în elaborarea bibliografiei au fost legate de: a. *găsirea* materialelor de profil, b. *fişarea* acestora c. *structurarea* lor tematică. Vom enumera toate aceste aspecte, pentru a împărtăşi, celor interesaţi, obstacolele pe care le ridică elaborarea ştiinţifică a acestui instrument de lucru.

a. Nerespectarea Depozitului legal, poate chiar necunoaşterea a ceea ce este *Legea privind depozitul legal de documente, legea nr. 111/1995, republicată în 2007*, duce la negăsirea publicaţiilor în fondurile marilor biblioteci. Depozitul legal este organizat, la nivel central, de către Biblioteca Naţională a României şi are ca beneficiari: Biblioteca Academiei Române, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga" Cluj-Napoca, Biblioteca Centrală Universitară „Mihai Eminescu" Iaşi, Biblioteca Centrală Universitară „Eugen Todoran" Timişoara, Biblioteca Militară Naţională şi Centrul de Studii şi Păstrare a Arhivelor Militare Istorice Piteşti. La nivel local, depozitul legal este organizat de bibliotecile judeţene. Conform acestei legi, diferite categorii de documente, produse în serie, indiferent dacă sunt destinate unei difuzări comerciale sau gratuite, trebuie să fie expediate în două exemplare, cu titlu de depozit legal, *de către toţi producătorii de carte*, la instituţiile amintite. Dar, există şi *biblioteci care au renunţat la depozitul legal*, pentru că nu mai au spaţii de depozitare. Mai apar şi situaţii în care producătorii tipografi şi editori nu expediază publicaţiile. De ce oare Biblioteca Academiei deţine din revista „Symposia" de la Craiova, numai numerele pe anii 2002, 2003,

https://biblioteca-digitala.ro

2004, lipsind exemplarele din 2005 şi 2006? Este clar că avem de a face cu o nerespectare a legii amintite, ceea ce se consideră valabil şi în privinţa revistei „Caietele ASER", tipărite la Baia Mare, pe care le-am procurat prin bunăvoinţa colegilor de la Universitatea din Bucureşti. Editura Muzeului Ţării Crişurilor din Oradea nu a reuşit să expedieze marilor biblioteci vreun exemplar. Din această revistă, extrem de importantă pentru domeniul nostru, la Biblioteca Naţională nu se află decât ceea ce a apărut la Editura Etnologică din Bucureşti. Această disfuncţie duce la cantonarea locală a informaţiilor, mai ales când publicaţia nu este încărcată nici pe net. Includerea pe net a publicaţiilor, prin fişe de semnalare, implică anumite standarde. Nerespectarea acestora face extrem de dificilă descoperirea materialului, în hăţişul de informaţii electronice.

b. Fişa bibliografică

Bibliografia ştiinţifică este în primul rând un instrument de lucru, un mijloc de informare detaliat, nu doar o posibilitate de recunoaştere şi identificare a unor informaţii.

Bibliografia românească de etnografie şi folclor nu se poate rezuma la simple trimiteri de semnalare, pentru că pe baza fişei bibliografice se face ordonarea tematică. Un titlu nu este întotdeauna relevant pentru introducerea lucrării în structura bibliografică. Această operaţie implică lectura, vizionarea materialului ca o activitate de totalizare a diferitelor perspective ale textului. Orice text ştiinţific se găseşte în situaţia de *intertextualitate,* făcând parte dintr-o întreagă reţea de informaţii. Corelarea este dependentă de respectarea unor standarde de înregistrare. Colectivul bibliografic a primit de la colaboratori fişe în care aceste standarde nu erau respectate, de unde dificultatea de aducere la „un numitor comun" a fişelor primite. Situaţia este explicabilă pentru că nimeni dintre cei care lucrează aceste liste bibliografice nu are pregătirea şi nici pretenţia de a fi bibliograf. Nu trebuie să omitem faptul că în prezent nu se mai vorbeşte despre documentarişti, bibliografi, bibliotecari, ci despre *specialişti în ştiinţa informării.* Cercetătorii din diverse domenii sunt mai puţin familiarizaţi cu normele internaţionale de întocmire a fişelor bibliografice, dar au în schimb avantajul de a veni din interiorul domeniului. În perioada interbelică, Ion Muşlea, specialist în biblioteconomie şi bibliografie, folclorist şi etnograf de referinţă, a întocmit fişele bibliografice de etnologie românească, la standarde internaţionale.

Abia în 1971 a fost omologată de ISO, sub numele de ISBD (M) – *International Standard Bibliographic Description (Monograph),* identificarea celor 8 zone ale unei descrieri bibliografice. Treptat, principiul s-a extins pentru a putea integra în sistem toate tipurile de documente. Între programele cele mai importante derulate de IFLA (International Federation of Library Associations and Institutions) există şi programul numit de control bibliografic universal (UBCIM, după engl. *Universal Bibliographic Control and International MARC – Machine Readable Catalogue*, format standard pentru descrierile bibliografice făcute în sistem automat, care

https://biblioteca-digitala.ro

asigură posibilitatea schimbului de înregistrări între baze de date diferite)[4]. Este un program derulat în cooperare cu UNESCO, care are drept obiectiv standardizarea referinţelor bibliografice (a „fişelor") produse în lumea întreagă, prin respectarea normelor ISBD (International Standard Bibliographic Description). Descrierea bibliografică a unui material tipărit se face în mod obligatoriu pe baza publicaţiei cu respectarea normelor ISBD şi *este definitivă şi completă atunci când conţine toate elementele bibliografice, în ordinea şi cu punctuaţia prescrise, sau prescurtată, atunci când conţine numai elemente obligatorii, în forma prescurtată acceptându-se omiterea elementelor opţionale*[5]. Trebuie să ne conformăm acestor norme, pentru că *orice standard este raţional*, are o raţionalitate adaptată scopului, aici, acela de a găsi informaţia.

După cum am precizat anterior, aceste standarde au fost stabilite în urma Conferinţei de la Paris din 1961, de către experţi în catalogare bibliografică din 53 de ţări şi 12 organizaţii internaţionale. Principiile au fost modernizate şi adaptate la cerinţele cataloagelor online şi ale utilizatorilor acestora, pe baza Declaraţiei de la Frankfurt, din 2003. Conform Declaraţiei de Principii Internaţiuonale de Catalogare din 2003, „pentru realizarea de înregistrări bibliografice se iau în considerare următoarele entităţi, care reflectă produse ale creaţiei intelectuale şi artistice". Nu ne vom opri decât strict la conţinutul şi ordinea obligatorie a fişei: Numele autorului; titlul lucrării; ediţia; menţiuni de responsabilitate; locul apariţiei, editura, anul. Numărul de pagini pentru cărţi, sau volume colective este considerat opţional, dar obligatorie trimiterea la paginaţie pentru articole, studii.

Am remarcat faptul că o parte dintre fişele bibliografice, primite pentru bibliografia curentă, conţineau şi *codurile de identificare a tipăriturilor*, pe care nu le includem în bibliografia noastră. Codurile sunt utile pentru identificarea publicaţiilor tipărite, destinate vânzării, stocării şi difuzării tipăriturilor: ISSN–International Standard Serial Number (ISSN permite identificarea unică, la nivel internaţional, a titlului unei publicaţii periodice); ISBN–International Standard Book Number (ISBN contribuie la identificarea cărţilor, pe plan mondial); ISMN – International Standard Music Number (ISMN – cod internaţional standardizat de identificare a publicaţiilor muzicale tipărite) ş.a.

Am renunţat la codurile de identificare pentru că acestea nu apar la toate tipăriturile: pe de o parte, la noi mai există edituri care nu cunosc condiţiile de acordare a codurilor, iar pe de altă parte, articolele, studiile nu au coduri proprii de identificare. Acestea sunt acordate numai cărţilor, revistelor, anuarelor etc. Înglobarea materialelor personale în volume colective sau în periodice care au

[4] Dan Stoica, *Metode bibliografice de cercetare*, Iaşi, Editura Universităţii „Al.I. Cuza", 2000, ediţia a II-a 2002, p. 16, lucrare disponibilă pe internet *http://www.dstoica.ro/wp-content/uploads/2011/10/Metode-bibliografice-de-cercetare.pdf*.

[5] Doina Lincu, *Descrierea bibliografică internaţională standardizată*, Informare şi documentare. Lucrări ale sesiunilor profesionale 2007, Bucureşti, Editura Bibliotecii Naţionale, 2007, p. 45.

https://biblioteca-digitala.ro

coduri de identificare asigură introducerea acestora în gestiunea națională de informații, prin marile biblioteci care respectă și aplică *Legea Depozitului Legal*. Acestea posedă propriile baze de date, cataloagele online, care asigură conectarea cunoștințelor elaborate de specialiștii noștri, la informația universală.

PERSPECTIVE

Bibliografia românească de etnografie și folclor (BREF) este o bibliografie națională specială, în redactarea căreia este important să se respecte standardele internaționale, pentru a se asigura conexarea noutăților românești la sistemul universal, circulația și accesarea rapidă a informațiilor etnologice. Personalitatea acestui instrument de lucru se definește prin adaptarea constantă la schimbările intervenite în cercetarea etnologică, prin înnoirea structurării tematice, reformularea unor capitole, introducerea unor noi categorii, dispariția unora, apariția altora etc. Ceea ce trebuie respectat cu strictețe sunt standardele formale de întocmire a fișelor bibliografice.

O altă problemă importantă, în special pentru viitorul cercetării, o reprezintă *conservarea* datelor bibliografice. Este necesar ca instrumentele de lucru, în afară de suportul electronic, să beneficieze și de cel clasic, pe hârtie. Tehnologia modernă, de transpunere pe net, poate beneficia pe viitor de baze de date ce conțin informațiile furnizate de instrumentele de lucru tipărite pe suport tradițional, acestea fiind rodul muncii unor colective de specialiști. Sub aspectul conservării informațiilor, bibliografiile tipărite pe hârtie pot asigura o mai mare longevitate a datelor conținute, pentru că un site poate să dispară după un timp. Chiar dacă după ani și ani, materialele la care se fac trimiteri devin tot mai greu de găsit, simpla lectură a datelor furnizate de o bibliografie națională ne dă o imagine asupra evoluției disciplinelor de referință, cu nuanțări extrem de utile legate de domenii conexe.

BIBLIOGRAFIE

Dumitrescu, Nina, 2007, *Descrierea bibliografică internațională standardizată a publicațiilor monografice. Zona titlului și a mențiunii de responsabilitate*, Biblioteca Națională a României. Informare și documentare. Lucrări ale sesiunilor profesionale, p. 46–52.

Raliade, Rodica, 2007, *Instrumente de lucru. Bibliografia*, în *Etnologie românească. Folcloristică și etnomuzicologie*. II. *Metodologie. Arhive. Instrumente de lucru*. Partea 1. Coord. Sabina Ispas și Nicoleta Coatu, București, Editura Academiei Române, p. 260–289.

http://www.bibnat.ro/dyn-doc/informare-2007

http://www.ub-filosofie.ro/~solcan/efl/node11.html

http://ebooks.unibuc.ro/

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

PSALTIREA BISERICII REFORMATE ROMÂNE DIN TRANSILVANIA (II)*

MARIANA CIUCIU, MIRCEA VALERIU DIACONESCU

The Psalm Book of the Romanian Reformed Church from Transylvania (II)

In the second half of the study, we are trying to establish if there is a connection between the 1660 Reformed Romanian Psalter and the 1673 poetized Dosoftei's Psalter, the Moldavian Metropolitan and, which is even more important than that, if there is a connection between Dosoftei's Psalter and the new Romanian Psalter which came out in 2012. Is there, for example, any reason to consider Dosoftei's Romanian psalm, which became a star song, an equivalent of the Reformed French psalm? In this case, the valorization of the poetized Psalter written by Metropolitan Dosoftei will be very important for the new Romanian Psalter, modeled after the French one, because its creators were inspired in writing it, in a great measure, by Dosoftei's work.

Keywords: *Reformed Romanian Psalter, Dosoftei's Psalter, 2012 Romanian Psalter, psalm, star song, Book of Psalms, Jean Calvin, Clément Marot, Théodore Bèze, Jan Kochanowski, Dosoftei, Guillaume Franc, Loys Bourgeois, Pierre Devantès.*

Cuvinte-cheie: *Psaltirea Reformată Română, Psaltirea în versuri a lui Dosoftei, Psaltirea Română din anul 2012, psalm, cântec de stea, Cartea Psalmilor, Jean Calvin, Clément Marot, Théodore Bèze, Ioan Kochanovski, Dosoftei, Guillaume Franc, Loys Bourgeois, Pierre Devantès.*

PSALTIREA ÎN VERSURI A LUI DOSOFTEI, MITROPOLITUL MOLDOVEI, ŞI RELAŢIA EI CU *PSALTIREA ROMÂNĂ* (2012)

După cum observă istorici ai literaturii române vechi ca Ioan Bianu, Nicolae Cartojan, Alexandru Piru şi alţii, ideea de a versifica psalmii şi a-i pune pe melodii, pentru a fi cântaţi în biserici, la reuniuni, în case, a aparţinut pentru prima oară calvinilor francezi şi a fost practicată în special de aceştia. Calvin însuşi a versificat câţiva psalmi, dar cele mai frumoase versuri le-a creat poetul francez Clément Marot în cei 50 de psalmi ai săi, urmat de Théodore de Bèze, care a completat versificarea celor 100 de psalmi rămaşi neversificaţi de Marot. Se ştie acum că versificările lui

* În prima parte a studiului, publicată în „Anuarul Institutului de Etnografie şi Folclor «Constantin Brăiloiu»", serie nouă, tomul 24, 2013, p. 197–215, am arătat că repertoriul imnologic al Bisericii Reformate Române din Transilvania era identic cu cel al Bisericii Reformate Franceze. Credincioşii români au cântat în limba română psalmii francezi aflaţi în *Psaltirea* din 1562. Ei au utilizat o *Psaltire* proprie care circula mai mult prin copii manuscrise, aşa cum este manuscrisul anonim din 1660, care conţine cântările tuturor celor 150 de psalmi francezi.

https://biblioteca-digitala.ro

Marot şi ale lui de Bèze au constituit baza prozodică pentru melodiile create de francezii Guillaume Franc, Loys Bourgeois şi Pierre Davantès. În acest fel, proiectul reformatorului francez Jean Calvin, început în 1538, s-a putut definitiva în 1562, în celebra carte de cântări intitulată *Les Pseaumes mis en rime francoise.*

Modelul francez a fost preluat într-un mare număr de ţări şi a inspirat şi pe marele poet polon Ioan Kochanowski, de confesiune romano-catolică, în alcătuirea *Psaltirii* sale în versuri, *Psalterz Dawidów*, din 1579. Aceasta a servit ca imbold pentru ceea ce avea să realizeze mitropolitul Dosoftei, după aproape o sută de ani. Ca şi Dosoftei mai târziu, Kochanovski nu a preluat însă nici tiparul metric, nici melodiile *Psaltirii* franceze, iar psalmii lui versificaţi au fost puşi în 1580 de către compozitorul polonez Mikolaj Gomolka pe alte melodii decât cele franceze.

După exemplul dat de Ioan Kochanowski, Dosoftei a creat şi el parafraze versificate în limba română ale psalmilor biblici pe o altă structură metro-rimică decât cea franceză. Spre deosebire de psalmii lui Ioan Kochanowski, cei ai lui Dosoftei nu au primit însă nicio haină melodică.

Crescut în mediul cultural al Poloniei, când poezia atingea valori înalte sub pana poetului Ioan Kochanovski, mitropolitul Dosoftei a manifestat o deosebită atracţie pentru creaţia poetică. El menţionează că la versificarea textului *Psaltirii* sale a lucrat cinci ani „cu multă trudă şi vreme îndelungată, precum am putut mai frumos". Mitropolitul ortodox Dosoftei redă conţinutul psalmilor într-un mod cu totul original. El nu imită nici textul biblic, nici pe cel francez, nici pe cel polonez.

Istoricul Ştefan Dinulescu precizează că Dosoftei preia din textul biblic doar ideea, iar detaliile sunt modelate de inspiraţia sa poetică, de propriile sale sentimente faţă de religie, biserică, ţară, de evenimentele contemporane, de datinele ţării, de aspiraţiile sale şi ale tuturor românilor[1]. La rândul lui, Al. Rosetti afirmă că „Dosoftei s-a străduit să dea o tălmăcire proprie; şi dacă n-a izbutit în întregime, de foarte multe ori a reuşit să mlădieze limba română pentru unele moduri de exprimare până atunci neexperimentate, de o necontestată frumuseţe"[2].

În *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688* Nicolae Iorga dedică şi el un capitol personalităţii şi lucrărilor mitropolitul Dosoftei, spunând că „traducerea lui e cu totul nouă şi de o frumuseţe deosebită"[3].

De asemenea, în *Istoria literaturii române*, George Ivaşcu evidenţiază că *Psaltirea în versuri* se înfăţişează ca operă de creaţie literară originală. Fiind cea dintâi realizare de acest gen în istoria noastră, ea „constituie şi actul de naştere a poeziei culte româneşti vrednică de acest nume"[4], dacă nu ţinem seama de *Psaltirea în versuri* calvino-română mai veche cu cel puţin treisprezece ani decât

[1] Ştefan Dinulescu, *Viaţa şi scrierile lui Dosoftei, Mitropolitul Moldovei.* Cernăuţi, 1885, p. 123.

[2] Al. Rosetti, Mihai Pop, I. Pervain, Al. Piru, *Istoria literaturii române. I, Folclorul. Literatura română în perioada feudală (1400–1780)*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, p. 442.

[3] Nicolae Iorga, *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688*, Bucureşti, 1904, p. 183.

[4] George Ivaşcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, p. 200.

https://biblioteca-digitala.ro

cea a lui Dosoftei. Pentru că, aşa cum rezultă din prima parte a studiului nostru, *Psaltirea* calvino-română din 1660, cu toate meritele ei istorice, nu a fost decât o încercare de a face versuri în limba română, ea nu s-a putut ridica la gradul de originalitate dovedită de cea a lui Dosoftei. El a fost un inovator şi în cadrul activităţilor tradiţionale care revin unei feţe bisericeşti ortodoxe. „El a deschis zăgazurile", spune G. Ivaşcu, „între limba literară a epocii şi toată semiţia românească, făcând din biserică instituţia eficientă în răspândirea limbii române până la ultimul credincios". Înainte de Dosoftei, „nimeni dintre ierarhi nu avusese curajul a statornici pe româneşte cultul bisericesc"[5].

Înalt Prea Sfinţitul Iustin Moisescu, arhiepiscop al Iaşilor şi mitropolit al Moldovei şi Sucevei, aprecia *Psaltirea în versuri* ca fiind darul cel mare făcut limbii române, „snopul cel dintâi de grâu", prinosul cel mai curat pe care marele Dosoftei l-a adus neamului nostru.

Psaltirea română în versuri a lui Dosoftei a fost tipărită la Uniev, în Polonia, în anul 1673, cu cheltuiala domnului Moldovei Ştefan Petriceicu. Judecând după manuscrisul original, ea a fost compusă între 1660 şi 1670, în perioada când Dosoftei era episcop de Roman[6]. Titlul complet al *Psaltirii* este: *Psaltirea a (sfâ)ntului Proroc David. Pre limba rumânească cu zăsa şi cu toată cheltuiala Prea luminatului întru Is. Hs. Io Ştefan Petru Voevoda Domnul ţării Moldovei. Din s(fi)ntele scripturi a s(fi)nţilor părinţi dascălilor s(fi)ntei beserici, cu lungă osteneală în mulţi a(n)i drept socotită şi cercată prin s(fi)ntele cărţi, şi deaceia pre versuri tocmită în cinci a(n)i foarte cu osărdie mare, de smeritul Dosoftei, mitropolitul de ţara Moldovei. În mănăstirea Uniev s-a tipărit. Anii de la facerea lumei 7181* (ultimele două fraze în slavoneşte)[7].

Ioan Bianu a publicat într-o frumoasă ediţie, în anul 1877, *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei, folosindu-se nu numai de tipăritura din 1673, dar şi de manuscrisul din 1667 dedicat voievodului Gheorghe Duca. Manuscrisul se află în posesia Bibliotecii Academiei Române (ms. 446). Pe marginile foilor lui se află o mulţime de note scrise de Dosoftei din care se constată că în multe locuri el a schimbat versurile, aşa încât avem un număr mare de variante între textul manuscris şi cel tipărit, psalmul 22 fiind, de exemplu, reversificat în întregime în ediţia tipărită. Editorul reproduce, cu caractere chirilice, textul aflat în manuscris, iar în subsol menţionează diferenţele pe care le prezintă ediţia din 1673 faţă de manuscris. Tot la subsol, Ion Bianu dă o transcriere a textului cu caractere latine, după principiul transliteraţiei.

Psaltirea în versuri din 1673 este editată în format 4° pe 6 + 258 file. Pe versoul foii de titlu este inserată stema Moldovei cu simbolurile specifice: scutul, deasupra căruia se încrucişează o sabie şi un buzdugan, totul fiind încununat cu o tiară; în mijlocul scutului, chipul capului de bou cu o stea între coarne; pe laturile

[5] *Ibidem*, p. 207.

[6] I. Bianu, *Psaltirea în versuri întocmită de Dosofteiu – Mitropolitul Moldovei. 1671–1686. Publicată de pe manuscrisul original şi de pe ediţiunea dela 1673*, Bucureşti, 1887, p. XXXVI.

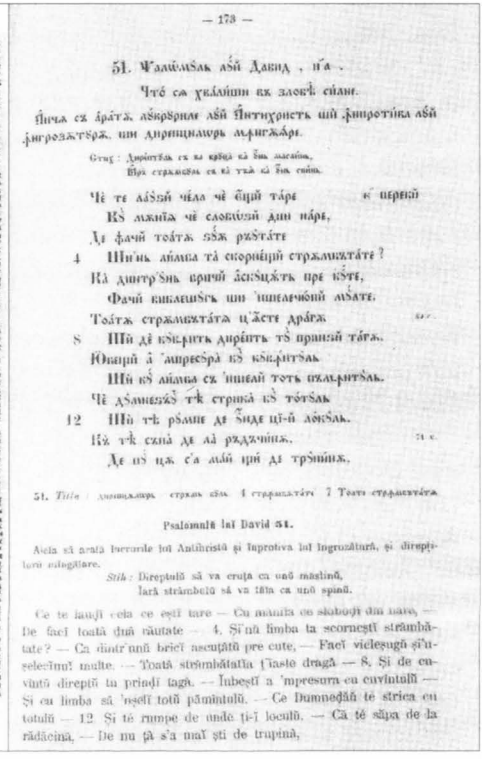
[7] *Ibidem*, p. 1.

https://biblioteca-digitala.ro

capului, soarele şi luna. Deasupra stemei găsim următoarele *Stihuri la luminatul gherb* [stemă] *a ţării Moldovei* care aparţin lui Dosoftei şi pe care le redăm mai jos în literaţie latină şi ortografie actuală:

„Capul cel de bour de fiară vestită,
Sămnează puterea ţărei nesmintită.
Pre câtu-i de mare fiara şi buiacă [sălbatecă],
Coarnele-n păşune la pământ îşi pleacă,
De pre chip să vadă bouarul ce-i place,
C-ar vrea-n toată vremea să stea ţara-n pace".

Urmează o lungă adresare către „milostivul şi prealuminatul Domn Duca Voevod" şi *Cântările proorocului şi împăratului David.*



— 173 —

51. Ψалмѹлъ лѹі Давид , пѣ .

Чтѳ сѧ хвалѣшти ѣк злокѣ сїлнѣ.

Ѣнчѣ сѧ ѧрѣтѧ лѹкрѹрїле лѹі Ѣнтїхрїстѣ шїі ѧнпротївѣ лѹі ѧнгрожѧторѣ. шїи ѧнрѣпцїлѹрь лѹі нгрїжѧрї.

Стих : Дрептѣлѹ сѧ кѹрѣ ка ѹнѹ мѧслїнѹ,
Ѵарѣ стрѧмбѣлѹ сѧ кѣ тѹлѣ ка ѹнѹ спїнѹ.

Чѣ тє лѧѕѣї чѣлѧ чѣ ѣлїї тѧрї к перѣї
КѢ мїнїѳа чѣ слокѹѕї дїн нѧрѣ,
Ле фачї тоатѣ зѣѫ рѹтѧтї
Шїнѹк лѹмѣа тѧ сторнѣїї стрѫмбатѧтї ?
Ка ѧнтрѣнѣ врїчї ѧскѹцѧтѣ прє кѣтї,
Фачї кѣлѣшїѣрѣ шїи ѵшїелчѹнї мѧлтї.
Тоатѣ стрѫмбатѧтѧ цѧстї дрѧгѫ
Шїі дѣ кѣрѣнтѣ дрѣптѣ тѣ прїнзї тоатѣ.
Ѭнїрї ѧ ѵмпрєсърѧ кѣ кѣрѣнтѣлѹ
Шїі кѣ лѹмѣа сѧ ѵшїелї тоатѣ ѵкѧлѧнтѣлѹ.
Чѣ дѹмнєзѣѣ тѣ стрїнѧ кѣ тоатѣлѹ
Шїі тѣ рѧпѣ дѣ ѣнде цї-ї лѹкѣлѹ.
Кї тѣ скѹнѧ дє ла рѧдѧчїнѫ.
Де нѣ цѧ с'а лѹї прї дє трѣїнѫ.

51. *Titlu* : лѹмїнатѹлѹі стрѫмб. сѣѫ. 1 стрѫмбатѧтї 7 Тоатї стрѫмбатѧтѧ

Psalmulŭ lui David 51.

Acela să arată lucrurile lui Antihristŭ şi împrotiva lui îngrozătură, şi direptelorŭ năpăstuire.

Stih: Direptulŭ să va cruţa ca unŭ măslinŭ,
Iară strâmbetŭ să va tăia ca unŭ spinŭ.

Ce te lauzi cela ce eşti tare — Cu mânăria ca skaboşi din nare, —
De faci toată ziua răutate — 4. Şi-ţi limba ta scornesci strâmbătate? — Ca dintr'unŭ briciŭ ascuţătŭ pre cute, — Faci vicleşugŭ şi-uselecîmŭ multe. — Toată strâmbătatîla ţiaste dragă — 8. Şi de cuvintŭ direptŭ tu prindi tagă. — Îubeşti a 'mpresura cu cuvintulŭ — Şi cu limba să 'nşeli totŭ pământulŭ. — Ce Dumneadă te strica cu totulŭ — 12. Şi te rumpe de unde ţi-i locului. — Că te săpa de la rădăcină, — De nu ţi s'a mai şti de trupină,

Stânga: Pagină de început, în original, a *Psaltirii în versuri* a lui Dosoftei cu stema Moldovei
Dreapta: Pagina cu Psalmul 51 (52) transcrisă de I. Bianu; nu se observă nicio melodie.
(Sursă: I. Bianu, 1887)

Primul stih al psalmului este redat şi în slavoneşte. La începutul psalmului se arată metrul stihului.

Fiecare psalm este însoţit de un comentariu, element preluat din Psaltirea Franceză („l'argument"). Argumentul din Psaltirea Franceză este o scurtă explicaţie-comentariu, o indicaţie plasată la începutul fiecărui psalm, sub titlu. De

https://biblioteca-digitala.ro

exemplu, argumentul psalmului 51 (52) înscris de Dosoftei este: *Aicia să arată lucrurile lui Antihristu şi împotriva lui îngrozitură, şi direptilor mângâiere*[8].

În anul 1974, la Iaşi, apare o ediţie critică a *Psaltirii în versuri*, lucrată de N. A. Ursu, cu un *Cuvânt înainte* aparţinând Înalt Prea Sfinţitului Iustin Moisescu, arhiepiscop al Iaşilor şi mitropolit al Moldovei şi Sucevei. Noua ediţie are pe pagina din stânga textul original fotografiat, iar pe pagina din dreapta transcrierea lui, reproducând în întregime ediţia publicată de Dosoftei la Uniev, în 1673. Diferenţele de text ale manuscrisului faţă de tipăritură sunt consemnate în aparatul critic. La sfârşitul *Psaltirii* s-au publicat 18 versuri despre originea latină a poporului nostru, care sunt ale lui Dosoftei, cum demonstrează N. A. Ursu, şi nu ale lui Miron Costin, cum s-a susţinut până atunci.

Vorbind despre estetica versurilor lui Dosoftei, Nicolae Cartojan afirmă că „imaginile şi toate mijloacele de expresivitate nu fuseseră încă puse în valoare printr-o îndelungată tradiţie literară [...] ideile originalului biblic trebuiau turnate în versuri pe care atunci pentru întâiaşi dată le creea în limbă mitropolitul poet, e uşor de înţeles pentru ce unele pasaje pline de poezia mistică a vieţii patriarhale sunt redate în stihuri prolixe, naive, lipsite de farmecul originalului"[9].

Cu toate acestea, alături de aceste „pasaje", N. Cartojan arată că „se găsesc în traducerea lui Dosoftei de multe ori imagini neaşteptate şi sugestive, adăugate peste marginile textului biblic, adesea pentru nevoile construcţiei metrice, care vădesc un suflet cu ochii deschişi spre frumuseţile naturii"[10]. Acolo, de pildă, unde în traducerea Părintelui Gala Galaction textul *Psaltirii* în proză spune: „Chiar pasărea şi-a aflat sieşi casă", autorul *Psaltirii în versuri*, Dosoftei, dă o imagine mai precisă:

„Ca o vrăbiuţă ce se încuibează
În straşină de casă dacă se-nserează"[11].

Mitropolitul Dosoftei a beneficiat de modelul lui Kochanowski prin medierea căruia a venit în contact şi cu alte modele pe care acesta îşi fundamentase propria viziune. Astfel, se poate observa instituirea unei filiere de cunoaştere începută de Calvin, continuată de Clément Marot, apoi de Théodore de Bèze şi culminând cu Kochanowski şi cu mitropolitul Dosoftei.

Traducerea măiestrită a unuia dintre cei mai relevanţi psalmi de umilinţă, psalmul 21 (22), cunoscut sub titlul *Eli, Eli, lama sabacthani!* („Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit!"), dovedeşte că poetul Dosoftei are patos liric. Al. Piru prezintă versetele 12–22 ale acestui psalm mai întâi în traducerea liberă, în proză, ca în *Biblie*:

„Tauri mulţi mă înconjoară; bivoli din Basan fac cerc în jurul meu.
Împotriva mea ei cască gura lor

[8] I. Bianu, *op. cit.*, p. 173.

[9] N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*. II, *De la Matei Basarab şi Vasile Lupu până la Şerban Cantacuzino şi D. Cantemir*, Bucureşti, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1942, p. 119–120.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

ca un leu care sfâşie şi răcneşte.
Sunt risipit ca apa
şi toate oasele mele sunt deschiotorate,
iar inima mea e ca de ceară şi se topeşte în măruntaiele mele.
Ca un ciob de oală s-a uscat puterea mea
şi limba mea s-a lipit de cerul gurii mele
şi în pulberea morţii mă pui să zac.
Ci câinii mă cuprind la mijloc,
ceata nemernicilor îmi dă târcoale,
mîinile şi picioarele mele le-au străpuns.
Aş putea să-mi număr toate oasele;
ei se uită la mine şi se desfătează privindu-mă.
Veşmintele mele le împart între ei şi pentru cămaşa mea aruncă sorţii..."

Al. Piru consideră că aceste versete în proză devin în traducerea versificată a lui Dosoftei parafraze fără umpluturi, din care nicio imagine a originalului nu lipseşte[12]:

„Giuncii şi cu taurii mă-mpresoară
Cu căscate guri să mă omoară,
Ca leii ce apucă şi zbiară
Cu gurile rânjite pre hiară,
Şi ca apa fui vărsat afară
Şi oasele mi se răşchirară.
Inima-n zgău [lăuntrul trupului]
mi se veşteziaşte
Ca o ceară când se răstopeaşte.
Mi-i virtutea ca hârbul de s(e)acă,
Limba-n gingini lipită mă-nneacă.

Şi m-ai lăsat, Doamne, -n ţărna morţii,
Şi câinii mă-ncungiură cu toţii.
Ceate de vicleni mă ocoliră,
Mâini, picioare îmi potricăliră [străpunseră],
Şi oasele toate-mi numărară,
Şi nice într-o seamă mă băgară.
Şi hainele să nu mi le strice,
Şi le feaceră părţi fără price.
Şi pentru veştmântul din afară
Puseră cu sorţii de-aruncară".

Contemporanul şi prietenul lui Dosoftei, cronicarul Miron Costin, îl consideră pe acesta un poet cu simţul muzical dezvoltat. Dacă unele dintre versurile sale ritmate în metrul lung de 10, 12, 13 (şi chiar 14 şi 16 silabe) sunt câteodată stângace, stihurile de 6, 7 şi 8 silabe alunecă zglobii, după modelul versului popular, ceea ce şi explică intrarea lor în circulaţia orală. Exemplificăm cu un fragment din Psalmul 46 (47) devenit cântecul de stea *Limbile să salte:*

„Pre vârfuri de munte
S-aud glasuri multe
De bucine mare
Cu naltă strigare,

Că s-au suit domnul
Să-l vază tot omul.
Cântaţi în lăute
În zicături multe..."[13].

[12] Al. Piru, *Istoria literaturii române de la origini pînă la 1830*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1977, p. 152.
[13] Apud Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 446.

https://biblioteca-digitala.ro

Patriarhul Moscovei, Ioachim, îl compară pe Dosoftei cu Moise, după înțelepciune și după iubire de adevăr, cu Solomon. Cronicarul Ion Neculce descrie personalitatea lui Dosoftei astfel: „Acest Dosoftei mitropolitul nu era om prost [simplu, de jos, n.n.] de felul lui; era neam de mazil [boier], prea învățat; multe limbi știa: elinește, latinește, slovonește și altele. Adânc din cărți grăia și deplin călugăr și blând ca un miel; în țara noastră pre aceste vremi nu se afla om ca acela[14]".

Cunoștințele vaste ale mitropolitului puteau fi dobândite numai într-o școală superioară bine organizată, așa cum era școala fraternității ortodoxe din Lvov, unde se predau limbile: latină, greacă, poloneză, slavă bisericească și unde exista și o Catedră de retorică și poezie.

Vocabularul din *Psaltirea în versuri* este foarte bogat. Conform analizei lexicale realizată de D. Găzdaru, mitropolitul Dosoftei contopește graiuri felurite. El întrebuințează aromânisme: *căce* (pentru ce, de ce), *eftineațe* (îndurare, milă), *plămână* (plămân), *frunceaoa* (fruntea), *lunicată* (lunecoasă), *tute* (toate); transilvănismele *custă* și *custul;* moldovenisme, la fiecare pagină; forme arhaice de origine latină: *arină* (nisip), *rost* (gură), *a învesti* (a îmbrăca), *lucoare* (lumină) fac o impresie plăcută; popularul *ai* (ani) apare de mai multe ori; traducătorul formează cuvinte: tauri *coarneși*, *daori* (de două ori), pentru balaur întrebuințează *zmău*.

În *Cuvânt către cetitor*, Dosoftei arată care sunt elementele caracteristice scrierilor în versuri de care a ținut seamă la întocmirea *Psaltirii* versificate, și anume, măsura și rima, elemente esențiale, de fapt, ale poeziei Renașterii.

Măsura este respectată cu foarte multă grijă. Abateri de la egalitatea numărului de silabe în versuri sunt rare. Pentru a obține regularitatea în măsură, Dosoftei face unele eliziuni neobișnuite în vorbirea comună și câteodată, foarte rar, amplifică numărul de silabe în unele cuvinte din vers, de exemplu, în Psalmul 70 în care el adaugă cuvântului monosilabic *zori* o silabă mai mult, *zu-ori*, pentru ca versul să aibă opt silabe și să se potrivească astfel în măsură cu celelalte versuri din psalm:

„Iară eu hie-n ce vreme
Lângă tine nu m-oĭ teme,
Ce-ți voĭ adaoge cântec
Din zuorĭ de cînd mă mânec".

Rima, element prin excelență al poeziei Renașterii, este cultivată în mod asiduu de către mitropolit. Ca să făurească rime, Dosoftei adoptă un procedeu interesant: creează cuvinte sau forme inexistente până la el nici în subdialectul moldovean și unele nici în dacoromână; întrebuințează foarte des sufixul *-ez, -ează* la verbe, chiar și când acestea nu sunt de conjugarea I, de exemplu Psalmul 103, versul 89, 99:

„Lupiĭ urlă și scâncează
Când spre vânat se gătează".

[14] Apud Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 182; M. Kogălniceanu, *Cronicele Române*, vol. II, București, Imprimeria Națională C. N. Rădulescu, Strada Academiei 24, 1872, p. 233; Ion Neculce, *Letopisețul Țării Moldovei*, ediție critică și studiu introductiv de G. Ștrempel, București, Editura Minerva, 1982, p. 313–314.

https://biblioteca-digitala.ro

Se întâlnesc abateri de la topica propoziției românești tot din cauza sacrificiului pentru respectarea rimei: de exemplu, Psalmul 118, versurile 11, 12 :

„O, de mi s-ar căile derege [de mi s-ar drege căile]

Să-ți pociu feri, Doamne, sfânta lege".

Multe dintre inovațiile lui Dosoftei sunt pe terenul derivării și al neologismelor. În acest sens dăm câteva exemple: a) *aposcorachință* (desmoștenire, părăsire); b) *cugetătură* (cuget, suflet); c) *giudeciea*_(judecată); d) *hoarbă* (gloată, mulțime); e) *izbăvință* (izbăvire); f) *zraileasca* (adj., evreească)

D. Găzdaru arată existența multor elemente lexicale caracteristice prin raport cu limba actuală. Dintre toate selectăm următoarele exemple: *abur* (suflet, duh); *apătoșa* (a se umple cu apă); *deahirea* (distins, însemnat); *herbătoare* (vas pentru topit metale); *mizâ* (clipeală)[15] ș.a.

Fără a falsifica textul biblic, Dosoftei introduce cuvinte specific românești, localizând unele versuri, precum atunci când vorbește de *ocine*, de *descălecări*, de *moșii* și de *urice*, de *caftane*, de *boierie*, de *inorogi*, de *zimbri*, de *bucium*, de *cobuz*, de *colaci* și de *slănină*. Alături de cuvinte românești cu rădăcină latină întâlnim și cuvinte slave: *conceneasca*, *milostivire*, *proslăvească*, *vlagă*, *tâlcovanie*, *izbăvire*[16].

În mod deliberat, prin elemente de originalitate de natură prozodică, Dosoftei a facilitat posibilitatea de interpretare melodică a textelor, respectiv sincretismul poetico-melodic.

Contribuția esențială a mitropolitului rămâne, în fapt, de pe pozițiile umanismului renascentist, introducerea limbii române în practica religioasă și parafraza versificată de psalmi, în mod special, în condițiile specifice epocii, de respingere indiscutabilă a limbii române și a versurilor din oficierea cultică, Dosoftei își exprimă – fără satisfacția personală a unei realizări – dorința și intenția cântării Psalmilor în limba română, în practica liturgică.

Cărțile principale ale cultului: *Psalmii*, *Evanghelia*, *Liturghierul* ș.a. au fost traduse în românește de umaniștii români. Acest lucru arată atitudinea lor față de controversa referitoare la folosirea limbii române și a celei slavone. P.P. Panaitescu afirmă că „umaniștii nu mai socotesc limba română ca un grai neformat al maselor, ca o limbă inferioară celei slavone. Limba română [....] era continuarea limbii de cultură generală a Europei, limba latină [....]. Umaniștii erau obligați să pledeze pentru limba populară în lupta ei cu tradiția slavonă. Ei nu puteau să răspândească în țări ortodoxe scrieri în limba latină care era considerată vorbirea ereticilor catolici, greaca fiind cunoscută de prea puțini boieri și clerici. În condițiile acestea, umaniștii contribuie la promovarea limbii române ca mijloc de exprimare a literaturii și științei"[17].

[15] D. Găzdaru, *Contribuții privitoare la originea, limba și influența mitropolitului Dosofteiu*, în „Arhiva", XXXIV, Iași, 1927, p. 5–6, 13–14, 18–28.

[16] Ștefan Ciobanu, *Dosoftei mitropolitul Moldovei și activitatea lui literară de...* Contribuție la istoria literaturii românești și a legăturilor româno-ruse literare din secolul al XVII-lea, Traducere din rusește de Ștefan Berecheț, Iași, 1918, p. 210.

[17] P.P. Panaitescu, *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, Editura Academiei, 1965, p. 211.

https://biblioteca-digitala.ro

Scopul umanistului Dosoftei, prin realizarea şi publicarea *Psaltirii în versuri,* a fost subliniat de Al. Grecu, unul dintre puţinii cercetători care au dat aprecierea cuvenită versurilor sale: „Dacă scrie versuri, n-o face că ar fi un poet inspirat; scopul său este să dovedească un fapt care până la el nu fusese recunoscut: se poate scrie literatură şi în limba poporului, nu numai în limbile clasice ale antichităţii şi ale bisericii"[18].

Grija deosebită a poetului Dosoftei pentru respectarea metricii şi rimei confirmă ipoteza noastră că mitropolitul viza, cu *Psaltirea în versuri,* dincolo de lectura individuală a credinciosului şi utilizarea neliturgică a *Psaltirii în versuri,* şi prezenţa versurilor lui sub formă cântată în interiorul bisericii, şi nu în afara ei; în liturghie, nu în afara ei. Arsenalul bogat de neologisme, inventarea unor cuvinte, toate necesare pentru a satisface principiul renascentist al poeziei metrice şi în special al rimei, întăresc această ipoteză.

Ioan Bianu aminteşte că Dosoftei credea că limba poporului poate fi primită în Biserică. Răspunzând cărturarilor munteni, care erau de altă părere în ceea ce priveşte slujba, Dosoftei face referire la cuvintele lui Marcu de Alexandria, în favoarea limbii înţelese. Altădată recomandă citirea *Psaltirii* române, folosindu-se de autoritatea Sfântului Pavel, deseori citată în prefaţa publicaţiilor luterane şi calvine din Ardeal în veacul al XVI-lea. Totuşi, în mod deosebit, Dosoftei se îndreaptă către *Psaltirea* din Scriptura Veche[19]. Alegerea sa venea, în primul rând, din obiceiul destul de răspândit la toate popoarele din vremea Reformei de a se da Psalmii pe înţelesul tuturor. Nicolae Iorga preia de la Calvin argumentul că din tot cuprinsul *Bibliei* „nu e nicio carte care să se poată potrivi mai mult pentru nevoile, pentru durerile şi nădejdile fiecăruia ca Psalmii; niciuna nu poate sluji mai bine, cu toată împărătească-i strălucire, ca veşmânt pentru orice simţire umilă care nu e în stare să-şi găsească însăşi vorbele. În cele 150 de mărturisiri, de rugăciuni, de imnuri, de tânguiri se află tot sufletul omenesc în întoarcerea lui asupra sa însuşi şi în avântul plin de sfială şi de temere către puteri mai mari decât dânsul"[20].

O serie de elemente pledează pentru ipoteza noastră că eruditul şi patriotul mitropolit era la curent cu ceea ce se petrecea în rândul fraţilor lui români din Transilvania, era la curent cu noile mişcări renascentiste de acolo, inclusiv cu existenţa unei Biserici Reformate Române şi a unor psalmi cântaţi în româneşte pe melodiile Bisericii Reformate Franceze.

Erudiţia şi patriotismul românesc erau bine cunoscute, după cum mărturisea Ion Neculce[21].

[18] Al. Grecu, *Vechii scriitori români şi Rusia,* în „Viaţa Românească", 1949, nr. 7–8, p. 231.

[19] Ioan Bianu şi Nerva Hodoş, *Bibliografia românească veche 1508–1830,* Tomul I, 1508–1716, Bucureşti, Ediţiunea Academiei Române, 1903, p. 262.

[20] Nicolae Iorga, *op. cit.,* p. 184.

[21] Idem, *Istoria literaturii religioase a românilor până la 1688,* Bucureşti, 1997, p. 85.

https://biblioteca-digitala.ro

În *Istoria critică a literaturii române*, volumul I, Nicolae Manolescu scrie că „Dosoftei a uzat de toată cultura lui lingvistică, împrumutând şi calchiind termeni din cinci sau şase limbi"[22].

G. Istrate observă că „limba scrierilor lui nu a fost fundamentată numai pe graiul moldovenesc, care deţine întâietatea, sunt bine reprezentate şi celelalte graiuri, în primul rând cele ardeleneşti"[23].

Un umanist dublat de un ierarh, ca Dosoftei, un patriot de talia lui nu se poate să fi fost rupt de încercările unor români din Transilvania de a versifica psalmii în vederea intonării lor în cult. Afirmaţia noastră se sprijină pe următoarele date:

– Dosoftei „provenea dintr-o familie cu rădăcini în Transilvania", după C. Coroiu[24].

– Maria Cantemir, în *Psalmul – colind sau Caracterul popular al psalmilor lui Dosoftei*, apreciază că opera lui Dosoftei a avut „o răspândire mai largă decât ne putem închipui până acum, *chiar şi în Ardeal*". Ea aminteşte de manuscrisul din Ibaşfalău din 1758, care conţine încă doi psalmi: 46 (47) *Domnul este tare* şi 136 (137) *La apa Vavilonului*. „Manuscrisele ardeleneşti cuprinzând stihuri religioase îi includ [e vorba de psalmii lui Dosoftei] încă din veacul al XVIII-lea"[25].

În *Istoria Bisericii Ortodoxe Române* (I), M. Păcurariu trece în revistă şirul vlădicilor ortodocşi ai Transilvaniei din perioada respectivă, mulţi dintre ei provenind sau *slujind şi dincoace (Ardeal) şi dincolo de munţi* (Moldova lui Dosoftei). Din informaţiile date de M. Păcurariu cu privire la capii Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania se poate constata de câtă abilitate au dat dovadă pentru a găsi un compromis bun între calvinism şi ortodoxism cu privire la introducerea limbii naţionale în slujbă, pentru educaţie. Este greu de presupus că Dosoftei să nu fi ştiut nimic din toate acestea:

– Mitropolitul transilvan de Alba Iulia, Dosoftei (un alt Dosoftei!), pare să fi fost originar din Moldova sau un transilvănean călugărit acolo (singur scrie că a fost vlădică la Roman, Huşi, *în Ardeal şi Maramureş, în ţinutul Satului mare şi al Debreţinului*); în 1626 convoacă un sinod la Alba Iulia şi ia măsuri privind viaţa morală a preoţilor şi credincioşilor. cu pedepse şi amenzi pentru preoţii care nu ştiu psaltirea[26].

– Mitropolitul Ghenadie II care îl urmează este solicitat de principele Bethlen al Transilvaniei să-l ajute la răspândirea calvinismului printre români. În urma refuzului lui Ghenadie, principele Bethlen se adresează patriarhului ecumenic Ciril Lucaris, cerându-i încuviinţarea pentru trecerea românilor la calvinism. În

[22] Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române*, vol. I, Piteşti, Editura Paralela 45, 2008, p. 32.

[23] G. Istrate, *Contribuţia lui Dosoftei la dezvoltarea limbii literare româneşti*, în *Studii şi articole (350 de ani de la naşterea lui Dosoftei, mitropolitul Moldovei)*, Iaşi, 1975, p. 128.

[24] C. Coroiu, *Dosoftei sau conştiinţa inaugurală*, în „Evenimentul", 22 oct. 2011.

[25] www.referate.ro, accesat la 17 noiembrie 2008.

[26] M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, p. 59.

https://biblioteca-digitala.ro

răspunsul său, Lucaris aminteşte de legătura de sânge şi de simţire „care zvâcneşte *în taină*, dar cu multă putere între *românii din Transilvania şi cei din Muntenia şi Moldova*. Negreşit, domnii vecini ai ziselor ţări nu vor îngădui aceasta niciodată şi foarte sigur vor pune piedici, dacă nu cu armele, cel puţin cu îndemnuri *tainice*" [27].

– Mitropolitul din *Ardeal*, Iorest, îi urmează lui Ghenadie, vine *de la Putna*, un „moldovean", numit de Rákoczy în 1640. Cu ocazia confirmării lui de către principe, i se fixează un program (condiţii) de calvinizare: înfiinţarea unei şcoli româneşti, înfiinţarea unei tipografii, săvârşirea slujbelor în limba română, predicarea în limba română de două ori duminica, o dată miercurea şi vinerea (ore de cult tipice din comunităţile reformate franceze), traducerea în româneşte şi tipărirea rugăciunilor calvine de seară şi de dimineaţă (cultul de familie tipic reformat) care să fie apoi rostite în toate adunările, traducerea în româneşte şi tipărirea cântărilor calvine (psalmilor francezi) folosite deja la Lugoj şi Caransebeş şi răspândirea lor printre români. Mitropolitul n-a îndeplinit niciuna din condiţii. Ca mitropolit, Iorest a continuat legăturile cu Moldova, fiind cercetat de călugări de la Putna [28].

– Mitropolitul Simion care-i urmează a studiat la şcoala calvină din Alba Iulia [29].

– 17 din cele 20 de protopopiate din Transilvania erau în 1647 sub autoritatea superintendentului calvin [30].

– Între măsurile calvine ale mitropolitului ortodox român Sava se aflau acestea: „ Cuvântul lui Dumnezeu să se vestească în româneşte [...]. Popii care nu se nevoiesc cu românie ci tot cu sârbie [...] să se oprească din popie [...]"; sau aceasta: „ Să slujească în sărbători, dar şi miercurea şi vinerea". Contra superstiţiilor (= bobonoşaguri): „să nu dea vaci peste mort [...], banul în groapă să nu arunce [...], muierile să nu ţipe pe uliţă [...], să nu arunce apă pe pajişte să bea morţii". Credincioşii să înveţe *Crezul, Tatăl nostru* şi *Cele zece porunci*, să se împărtăşească de 4 ori pe an [31], la fel cum prevede şi rânduiala calvină.

O copie fragmentară a *Psaltirii în versuri* se găseşte într-un manuscris din Biblioteca Centrală Raională din Sibiu. Manuscrisul a fost descoperit de către clericul Dandea la economul Nicolae Bîrla din Sohodol (raionul Câmpeni, reg. Cluj). El cuprinde 43 de psalmi din *Psaltirea* lui Dosoftei şi a fost copiat în temniţa din Zlatna. După grafie, copistul nu a fost un om de rând, ci a avut o oarecare cultură. După conţinutul primelor rânduri este posibil să fi fost preot.

Data copierii nu este indicată, dar după scris, după hârtie şi alte indicii se pare că manuscrisul reprezintă o copie târzie de la începutul secolului al XIX-lea. Comparând psalmii din acest manuscris cu cei din *Psaltirea* lui Dosoftei, se constată mici deosebiri de natură fonetică, morfologică şi lexicală, cuvinte întrebuinţate stâlcit şi modificări în versificaţie. Copistul manuscrisului nu s-a

[27] *Ibidem*, p. 63.
[28] *Ibidem*, p. 64.
[29] *Ibidem*, p. 66.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, p. 84.

https://biblioteca-digitala.ro

folosit direct de textul tipărit al *Psaltirii* lui Dosoftei, cum dovedesc aceste deosebiri şi modificări de limbă, ci de o copie a acesteia. Romulus Todoran semnalează acest manuscris pentru a evidenţia încă o dată că „bunurile spirituale destinate semînţiei româneşti de pretutindenea, în trecutele veacuri, n-au cunoscut graniţele politice dintre fraţi, fapt de mult şi de repetate ori afirmat care explică unitatea culturii noastre naţionale"[32]. El face mărturia interesului ce s-a arătat *Psaltirii în versuri* a mitropolitului Dosoftei până târziu, în pragul epocii moderne a culturii noastre.

Nicolae Cartojan afirmă că dascălii şi cântăreţii anonimi ai poporului au adaptat melodii pentru unele fragmente de psalmi dosofteieni. În vechile manuscrise din Biblioteca Academiei Române s-au găsit numeroase exemplare din Moldova, Muntenia şi Transilvania, în care psalmii sunt copiaţi alături de alte cântece profane şi religioase; patru din psalmii lui Dosoftei, şi anume nr. 46 (*Limbile să salte*), nr. 48 (*Auziţi acestea toate*), nr. 94 (*Veniţi cu toţi dimpreună*) şi nr. 98 (*Domnul stătu crai în ţară*) au devenit colinde prin circulaţie orală, fiind culese de Anton Pann şi integrate în ale sale *Versuri muzicеşti ce se cântă la Naşterea Mântuitorului nostru* publicate la Bucureşti pe la jumătatea secolului al XIX-lea[33].

Neonil, starеţul mânăstirilor Neamţul şi Secu, copistul manuscrisului BAR nr. 543 care conţine *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei, constată asemănarea dintre unele cântece de stea şi psalmii lui Dosoftei. El scrie că a copiat toată *Psaltirea* lui Dosoftei, adăugând la sfârşit şi cântecele de stea: „[...] am alăturat şi aceste cântări [cântecele de stea] numai pentru versul lor acel vechi ce se obişnuia a se cânta prin bisericile Moldaviei."

Autorul articolului publicat pe internet sub titlul *Caracterul popular al psalmilor lui Dosoftei*, arată că „Psalmii aşezaţi pe muzică şi cântaţi într-o vreme la diferite praznice bisericeşti au fost introduşi de dascăli [...] în şcolile bisericilor şi astfel prin copii [...] au pătruns în colindele de Crăciun". Într-un manuscris copiat la Ibaşfalău în *Ardeal* în 1758 găsim încă doi psalmi care lipsesc la A. Pann: 46 (47) *Domnul este tare, lăudat şi mare* şi psalmul 137 *La apa Vavilonului.*

„Chiar şi în zilele noastre au fost culese colinde sau cântece de stea care reprezintă, de fapt, diferite variante ale psalmilor lui Dosoftei"[34].

Contrar unei afirmaţii a lui N. Cartojan cum că „încercările de versificaţie ale românilor calvinizaţi din Ardeal nu ajunseseră la cunoştiinţa lui [a lui Dosoftei, *n.n.*][35], afirmaţie lăsată, de altfel, total neargumentată de el, noi considerăm că mitropolitul Dosoftei, ca umanist, ca om al Renaşterii, ştia de existenţa *Psaltirii renascentiste franceze* şi ştia şi de *Psaltirea calvino-română* a fraţilor din Ardeal, dar nu-şi putea permite să-i recunoască existenţa. Intenţia lui tăinuită era ca versurile *Psaltirii* lui să ajungă să fie cântate în biserică, pe model strofic, occidental, renascentist. În timp a avut loc un proces de melodizare a câtorva psalmi ai lui Dosoftei, dar circulaţia acestora s-a făcut prin folclorizare.

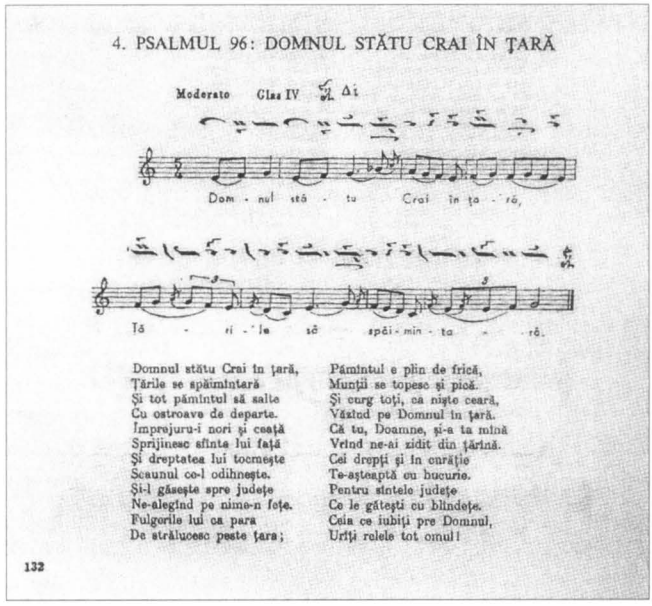
[32] Romulus Tudoran, *O copie ardeleană a „Psaltirii în versuri" a Mitropolitului Dosoftei*, în „Buletinul universităţilor V. Babeş şi Bolyai din Cluj", I, nr. 1–2, 1956, p. 291–296.

[33] N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, p. 209.

[34] Al. Rosetti, Liviu Cazacu, *Istoria limbii române de la origini [...]*, Bucureşti, 1971, p. 158.

[35] N. Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, p. 207.

https://biblioteca-digitala.ro



4. PSALMUL 96: DOMNUL STĂTU CRAI ÎN ȚARĂ

Moderato Clau IV

Dom - nul stă - tu Crai în ța - ră,

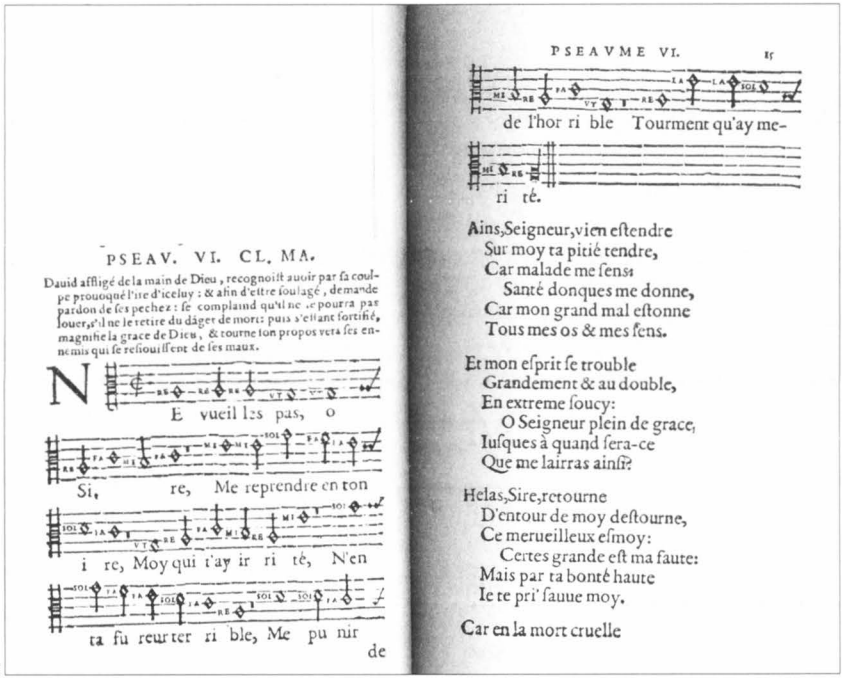
Tă - ri - le sê spăi - min - ta - ră.

Domnul stătu Crai în țară,
Țările se spăimîntară
Și tot pămîntul să salte
Cu ostroave de departe.
Împrejuru-i nori și ceață
Sprijinesc sfinte lui față
Și dreptatea lui tocmește
Scaunul co-l odihnește.
Și-l găsește spre județe
Ne-alegînd pe nime-n fețe.
Fulgerile lui ca para
De strălucesc peste țara;

Pămîntul e plin de frică,
Munții se topesc și pică.
Și curg toți, ca niște ceară,
Văzînd pe Domnul în țară.
Că tu, Doamne, și-a ta mînă
Vrînd ne-ai zidit din țărînă.
Cei drepți și în credință
Te-așteaptă cu bucurie.
Pentru sfintele județe
Ce le gătești cu blîndețe.
Ceia ce iubiți pre Domnul,
Urîți relele tot omul!

132

a)



PSEAV. VI. CL. MA.

Dauid affligé de la main de Dieu, recognoiſt auoir par ſa coulpe prouoqué l'ire d'iceluy: & ainſi d'icelle ſoulagé, demande pardon de ſes pechez: ſe complaind qu'il ne ſe pourra par louer, s'il ne le retire du dãger de mort: puis s'eſtant fortifié, magnifie la grace de Dieu, & tourne ſon propos vers ſes ennemis qui ſe reſiouiſſent de ſes maux.

N E vueil les pas, o

Si, re, Me reprendre en ton

i re, Moy qui t'ay ir ri tê, N'en

ta fu reur ter ri ble, Me pu nir de

PSEAVME VI. 15

de l'hor ri ble Tourment qu'ay me-

ri tê.

Ains, Seigneur, vien eſtendre
Sur moy ta pitié tendre,
Car malade me ſens:
Santé donques me donne,
Car mon grand mal eſtonne
Tous mes os & mes ſens.

Et mon eſprit ſe trouble
Grandement & au double,
En extreme ſoucy:
O Seigneur plein de grace,
Iuſques à quand ſera-ce
Que me lairras ainſi?

Helas, Sire, retourne
D'entour de moy deſtourne,
Ce merueilleux eſmoy:
Certes grande eſt ma faute:
Mais par ta bonté haute
Ie te pri' ſauue moy.

Car en la mort cruelle

b)

Două versiuni – română și franceză – de psalmi versificați și puși pe muzică:
a) Psalmul 96 (97) din *Psaltirea* lui Dosoftei, 1673, melodie de anonim în notație și neumatică, și lineară (Psalm dosofteian devenit cântec de stea).
b) Psalmul 7 (6) din Psaltirea franceză, 1562, melodie de G. Franc, în notație lineară.

https://biblioteca-digitala.ro

În ambele versiuni, română şi franceză, se constată respectarea principalelor elemente renascentiste: limba naţională, versificarea *Bibliei*, metrul fix, rima fixă.

Dacă intenţia lui Dosoftei, din condiţii obiective, nu s-a concretizat în practica Psalmilor în limba română în biserică, această intenţie ascunsă s-a putut realiza totuşi mai târziu, prin intermediul cântecelor de stea, care sunt producţii cvasifolclorice cu conţinut religios biblic.

Prin cântece de stea se înţeleg „acele cântece rituale vădit cărturăreşti ce se cântă la stea între Crăciun şi Bobotează"[36]. Cântecele de stea se interpretează de către tineri care duc cu ei o stea în amintirea stelei care a apărut pe cer cu ocazia naşterii Mântuitorului Isus Hristos. Obiceiul acesta este întâlnit la toate popoarele creştine. Cuprinsul cântecelor de stea „nu poate fi decât de origine literară, deoarece se ocupă cu tema Naşterii Mântuitorului şi prin urmare e luat în întregul lui din *Biblie* şi din apocrifele biblice [...]. Ele se întâlnesc atât la popoarele germanice, cât şi la cele romanice; la slavi şi greci, în Orient şi în Occident"[37].

Cântecele de stea constituie un gen aparte, unul mai nou apărut în edificiul folclorului muzical românesc, nici pur folcloric, nici pur cultic, diferit de genul colindelor propriu-zise care reprezintă un străvechi strat folcloric de origine para-creştină.

Etnomuzicologii recunosc o origină cultă şi relativ recentă a genului cântec de stea, şi aceasta nu atât pe baza vechimii stratului. Ei diferenţiază cele două genuri pe baza conţinutului tematic, ideatic. Colinda propriu-zisă este o urare făcută cu ocazia sărbătorilor de Crăciun şi Anul Nou, cântecul de stea este o lecţie de morală şi memorialistică creştină cu ocazia sărbătoririi Naşterii Mântuitorului şi a Epifaniei Lui (de la Crăciun la Boboteză, între 24 decembrie şi 6 ianuarie).

Refrenul şi silabismul le diferenţiază structural: colindele propriu-zise sunt silabice şi conţin refren; cântecele de stea sunt uşor melismatice şi nu conţin refren.

Maniera de execuţie este de cele mai multe ori asemănătoare în cazul colindelor (grupe de colindători care merg din casă în casă; în cel al cântecului de stea, performarea cu o stea mare şi luminată); asemănătoare sunt şi unele motive melodice, ca şi stilul de intonare.

Anonimatul şi oralitatea specifice creaţiei folclorice autentice a colindelor propriu-zise devin în cântecul de stea anonimat şi oralitate intenţionată. Autorul cântecului de stea nu este un anonim în sensul anonimului din colinda propriu-zisă. El este o persoană cultă – de obicei un dascăl, un cleric – un ştiutor şi un făcător de carte dintre români (sau, în cazul împrumuturilor, o sursă cărturărească) care vrea să rămână neştiut. Astfel, cântecele de stea *Limbile să salte, Auziţi acestea toate, Veniţi cu toţii, Domnul stătu Crai în ţară sunt,* ca text poetic, psalmii versificaţi de Dosoftei şi publicaţi în *Psaltirea* sa în versuri (psalmii, respectiv 46 (47), 48 (49), 95 (95) şi 96 (97). (La cei patru psalmi deveniţi cântece de stea Păcurariu adaugă şi alţii: 101, 136, 137 etc.[38].)

[36] Constantin Brăiloiu, *Colinde şi cântece de stea.* Bucureşti, Academia de Muzică Religioasă, 1931, p. VI.

[37] Moses Gaster, *Literatura populară română*, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 301.

[38] Mircea Păcurariu, *op. cit.*

https://biblioteca-digitala.ro

Nu numai textul celor două genuri, ci şi melodia arată diferenţe, aspect de care nu ne ocupăm acum.

Se cunoaşte influenţa folclorului muzical românesc asupra muzicii psaltice (culte), dar şi, invers, influenţa muzicii psaltice asupra unor forme de folclor muzical, aşa cum este cântecul de stea. Cu toate acestea, cele două genuri în discuţie îşi păstrează independenţa structurală. Modurile folclorice din colinda propriu-zisă nu sunt identice cu modurile psaltice, inclusiv cu cele din cântecul de stea. Nici acest aspect nu va fi detaliat în studiul de faţă.

K. Weinhold s-a ocupat mai pe larg de istoricul cântecelor de stea şi în mod deosebit de dezvoltarea lor în Germania, în urma Reformaţiunii[39]. Ele s-au dezvoltat din imnurile şi cântecele bisericeşti latine, căci deja din secolele al XIII-lea sau al XIV-lea au fost traduse în limba germană cântece şi imnuri compuse în secolul al IV-lea. La fel, cântecele de stea româneşti sunt de origine bisericească, fiind „făcute de dascăli bisericeşti şi de dieci, influenţaţi mai mult sau mai puţin de cântecele analoage slavone"[40]. Autorii cântecelor de stea erau cunoscători familiarizaţi cu textele biblice. „În ele nu apare nicio excrescenţă care să fie în contradicţie cu textul sacru. Dovada cea mai sigură este factura lor stilistică, versurile utilizând cuvinte inexistente în lexical popular, dar mai cu seamă întorsături care distonează evident de influenţa firească a versului popular"[41].

Începând cu Moses Gaster, cercetătorii au arătat că aceste cântece de stea erau în parte consemnate în manuscrise mai vechi, din secolul al XVIII-lea. Anton Pann doar le-a fixat în scris, notându-le şi melodiile. Intenţia lui a fost aceea de a îndrepta formele corupte, prin circulaţia orală.

Monica Brătulescu subliniază că „în opoziţie cu colinda, gen popular cu o veche obârşie, cântecele de stea au o origină semicultă, un stil modern influenţat de muzica bisericească orientală (bizantină) şi poetica vest-europeană, textele dezvoltând o tematică exclusiv religioasă (fără urare, fără refren, fără incipituri, fără formule finale – elemente tipice pentru colinda propriu-zisă). În ciuda acestor mari diferenţe, s-au produs totuşi unele întrepătrunderi – ca de pildă adaptarea unor texte recente de cântece de stea la vechi melodii de colindă"[42].

În contextul specific de interferenţe cultural-folclorice se poate constata şi aspectul particular – produs în timp – al interacţiunii cântecelor de stea cu forme de vicleim. Din cântecele de stea, psalmii lui Dosoftei au fost introduşi, mai departe, în ţesătura dramei religioase populare a *Vicleimului*, cu deosebire psalmii 94 şi 96 (*Veniţi cu toţii* şi *Domnul stătu Crai în ţară*). Nu sunt clare raporturile dintre cântecele de stea şi teatrul irozilor (*Vicleiul*, *Vicleimul*). „Unele par a fi fost alcătuite anume pentru scena dramatică [...] ulterior trecând şi în repertoriul

[39] K. Weinhold, *Weihnachts-Spiele und Lieder*, Viena, 1875, p. 376–399, în Moses Gaster, *op. cit.*, p. 302.

[40] Moses Gaster, *op. cit.*, p. 302.

[41] Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, I, Bucureşti, 1981, Editura Minerva, p. 388.

[42] Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p.14.

https://biblioteca-digitala.ro

stelarilor, în timp ce altele par a fi fost preluate din aceasta [...]. Se pare că modelul acestor cântece de stea au fost cântecele calvine propagate printre românii transilvăneni în secolul al XVII-lea pentru a-i câştiga la noua confesiune"[43].

Conform argumentelor aduse de Moses Gaster, Naşterea Mântuitorului se prăznuia de timpuriu în biserica din Galia şi din Egipt, ulterior adoptându-se de către biserica occidentală, iar mai apoi de cea orientală. Curând „s-au introdus ceremonii alegorice în liturghie pe când se făcea *cetenia* din evanghelia lui Matei cu Buna–vestire. Totodată se introduse în oficiul bisericesc şi Închinarea păstorilor. Un pas mai departe era că se reprezenta însuşi în biserică Naşterea Domnului, punându-se o iesle înaintea căreia veneau Cei trei crai de la Răsărit de se închinau şi aduceau darurile lor [...]. În secolul al VI-lea s-a dezvoltat cu încetul dialogul, însoţit de cântece, ce se aseamănă cu cântecele noastre de stea, între păstori şi îngerii şi aşa mai departe. Abia mai târziu s-a introdus regele Irod în aceste «mistere»"[44].

Moses Gaster contină argumentaţia sa pornind de la faptul că cei trei regi magi apar în textele latine ale Galiei din veacul al XI-lea şi demonstrează că aceste texte latine au fost introduse în Germania, unde au fost traduse şi preluate în limba poporului şi, împreună cu protestantismul, versurile germane au pătruns în Ungaria şi Transilvania la saşi, iar apoi la noi.

Urmărind acest proces se poate confirma, alături de supoziţia lui Ovidiu Bîrlea, sursa calvină a Vicleimului şi cântecelor de stea prin intermediul saşilor din Transilvania.

Vorbind despre cântecul de stea derivat din Psalmii versificaţi ai lui Dosoftei în comparaţie cu cântecele de stea de altă proveniență, trebuie arătat că proveniența acestora din urmă este în general străină. Cercetătorii găsesc o strânsă legătură între cântecele Renaşterii şi cântecele de stea. Astfel, Habenicht, analizând proveniența şi structura melodiei cântecului de stea din Ardeal *În oraşul Vifleim*, constată proveniența lui din repertoriul medieval, din cântecul de stea german (*Sternsingerlied*) renascentist *Ein Kindlein geboren zu Bethlehem*, găsit într-o colecţie din Koeln, 1599, şi derivat, la rândul lui, din imnul latin *Puer natus in Bethlehem*[45].

Pe baza celor arătate mai sus se poate afirma că psalmul dosofteian devenit cântec de stea este echivalentul românesc al psalmului renascentist francez. Alte studii analitice sunt necesare pentru a diferenţia mai multe subgrupuri din categoria cântecului de stea. În orice caz, unul dintre aceste subgrupuri este psalmul dosofteian devenit cântec de stea.

Ceea ce ne interesează aici este însă eventuala înrudire între psalmul dosofteian şi psalmul româno-calvin prin intermediul cântecului de stea.

O privire comparativă oricât de fugară între cele patru cântece de stea din colecţia lui Anton Pann derivate din psalmii dosofteieni mai sus indicaţi şi psalmii

[43] Ovidiu Bîrlea, *op. cit.*, p. 393.

[44] Moses Gaster, *op. cit*, p. 322-323.

[45] G. Habenicht, *Zur Melodie eines rumaenischen Sternsingerliedes*, în „Narodna umjetnost", vol. 36, nr. 2, 1999, str. 11–31.

https://biblioteca-digitala.ro

francezi corespunzători va duce la concluzia potrivit căreia cântecele de stea pe versurile psalmilor lui Dosoftei, deşi echivalente, nu sunt identice totuşi cu psalmii cântaţi ai *Psaltirii Franceze*, spre deosebire de psalmii calvino-români şi de cei din *Psaltirea Română* – 2012, care sunt absolut identici ca metru şi melodie cu psalmii francezi. Dosoftei are o cultură occidental-umanistă de coloratură poloneză. El preia din cultura poloneză ideea unei *Psaltiri* după modelul renascentist în forma catolicizată a lui Kochanowski. Acesta crease o *Psaltire* în versuri după model renascentist, dar nu după modelul calvin, nici ca text, nici ca melodie. Altele sunt structurile prozodiei, altele sunt melodiile la Kochanowski. *Psalterz Davidov* al lui este o ripostă catolică la *Psaltirea calvină franceză*, nu o preluare a ei. La fel procedează şi Dosoftei. El preia ideea renascentist-umanistă franceză, cea de versificare a *Bibliei* în limba naţională, dar îi dă o alură proprie, ortodoxă.

Marele succes al *Psaltirii Renascentiste Franceze* a constat în punerea ei pe limbă naţională şi în forma ei versificată. Tocmai acest succes voia să-l reitereze şi Dosoftei în ortodoxie.

Psalmii francezi	**Psalmii dosofteieni – cântece de stea**
– limbă naţională	– limbă naţională
– text versificat în metru fix	– text versificat în metru fix
– diferite forme de metru	– metru de 8(7) sau de 6(5) silabe
– rimă	– rimă
– diferite forme de rimă	– rimă alăturată
– ritm prozodic fix	– ritm prozodic fix
– grupare strofică	– grupare strofică
– diferite forme strofice	– forma catren şi distih
– stil modal gregorian	– stil modal folcloric-psaltic (bizantin)
– stil strict silabic	– stil silabic (hirmologic) combinat cu melismatic (stihiraric)
– funcţie liturgică	– funcţie extra- sau para-liturgică
– execuţie unisonală şi *a cappella*	– execuţie unisonală şi *a cappella*

Demersul însă era extrem de primejdios, deoarece el contravenea intereselor bisericii greceşti şi celei slavone conform cărora limba română nu avea ce să caute în biserică, şi nici *Psaltirea* nu avea voie să fie versificată. Actul lui Dosoftei este un act de mare curaj şi, în acelaşi timp, de mare dibăcie politică. Dosoftei nu trebuia să facă să transpară nicio relaţie între el şi ereticii români din Ardeal. Nicio aluzie nu trebuia făcută de el la cântarea calvino-română din Transilvania. Acest savant umanist român care este Dosoftei a trebuit să manevreze cu maximă prudenţă, să împace, pe de o parte, atracţia lui către virtuţile Renaşterii occidentale şi, pe de altă parte, funcţia lui de apărător al bisericii orientale. Îndrăsneala lui de a introduce în biserică limba română şi de a pune cuvintele *Scripturii* în formă versificată i-au adus, în cele din urmă, excomunicarea, izolarea, stingerea lui din viaţă în părăsire şi uitare. Dar mişcarea lui culturală şi cultică nu s-a stins. Elevii lui dintre clerici, într-un anonimat profilactic, au păstrat şi au dezvoltat ideea lui Dosoftei, îmbrăcându-i psalmii cu

https://biblioteca-digitala.ro

melodii, cântându-i cu anumite ocazii şi lăsându-i să izbucnească în folclor sub forma cântecelor de stea de unde i-a cules şi publicat Anton Pann mai târziu"[46].

Oare aşa de limitat în cunoaştere să fi fost un om de mare erudiţie, un savant umanist ca Dosoftei încât să nu fi ştiut de existenţa unei *Psaltiri calvino-române*? Oare atât de insensibil faţă de soarta fraţilor lui din Transilvania se comportă un mare patriot din Ţările Române ca Dosoftei, mitropolitul Moldovei?

Această trecere sub tăcere de către Dosoftei a fraţilor lui români de confesiune reformată şi a cântărilor acestora poate fi interpretată nu numai ca un „anonimat profilactic", ci şi ca un act contrareformaţionist înţelept condus în cadrul unei mişcări de contrareformă ortodoxă. Dosoftei s-a limitat la limba naţională şi la vers, fără melodie, la destinaţia particulară, extrabisericească, fără muzică. „Conspiraţia tăcerii" la care s-a angajat cu atâta dibăcie marele literat nu i-a adus, din păcate, securitatea dorită. Suspectat în continuare, ca şi Lukaris, de mai marii ortodoxismului vremii sale, Dosoftei este demis, anatemizat de către patriarhul grec-ortodox.

Opera lui, atât de larg, de divers, de neîntrerupt folosită, a constituit şi pentru creatorii de versuri din *Psaltirea Română (2012)* un nesecat izvor de viaţă poetică.

La încheierea întregului nostru studiu dedicat *Psaltirii calvino-române* din 1660 şi *Psaltirii în versuri* din 1673 a lui Dosoftei ne permitem, pe baza documentelor şi observaţiilor prezentate mai sus, să tragem următoarele concluzii:

Psaltirea în versuri din 1673 a lui Dosoftei este rezultatul rezonanţei în România a *Psaltirii Renascentiste Franceze* din 1562.

Este foarte probabil ca imboldul de a crea o *Psaltire* ortodoxă în versuri în limba naţională română să-i fi venit lui Dosoftei nu numai de la *Psaltirea* catolică a umanistului polonez Kochanowski din 1573, ci mai ales de la *Psaltirea calvino-română* anonimă din Trasilvania, din 1660, pe care şi-a propus s-o eclipseze.

Este, la fel, foarte probabil ca elementul de legătură dintre Psaltirea anonimă transilvană din 1660 şi cea dosofteiană din 1673 cu *Psaltirea Română* din 2012 să fie cântecul de stea, un echivalent românesc al psalmului renascentist francez.

Graţie nivelului estetic superior al ei, al ortografiei (deşi redată în literaţie slavonă) şi al gramaticii ei pur româneşti, *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei a contribuit indirect la scăderea influenţei *Psaltirii româno-calvine*. Victoria din secolul al XVIII-lea asupra calvinismului român din Transilvania nu a fost însă repurtată de ortodocşi, ci de către catolici, care, după despresurarea Vienei şi izgonirea turcilor din zonă, au devenit principala autoritate în stat în Transilvania şi i-au atras pe români la unirea cu Roma catolică.

În ceea ce priveşte noua *Psaltire Română (2012)*, modelul ei este *Psaltirea Franceză* numai sub raport melodic, metric, rimic şi metro-ritmic. Versurile ei nu sunt nici imitaţii, nici traduceri libere ale versurilor francezilor Clément Marot şi Théodore dè Bèze, ci neocreaţii româneşti moderne, inspirate atât de poetica însăşi a textului biblic original, cât şi de poetica versurilor neîntrecutului Dosoftei, mitropolitul Moldovei.

[46] M.V. Diaconescu, *Introducere* la *Psaltirea Română (2012)*.

https://biblioteca-digitala.ro

ANEXĂ

Paralelă între structura celor patru psalmi din *Psaltirea calvino-română* (1660–1673) deveniți cântece de stea în *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei (1673) (Sursă: M. V. Diaconescu: *Introducere* la *Psaltirea Română*, 2012)

1. Limbile să salte

Psaltirea	Număr psalm (Cornil. sau Sinod.)	Incipit (tema)	Metru (număr silabe pe vers)	Strofa (număr versuri pe strofă)	Rima	Ritm (binar sau mixt: binar plus ternar)	Mod
1660	47	Ni toți oamenii bucurați-vă	10 10 10 10 10 10	6	aa bb cc	mixt	ionian
1673	46	Limbile să salte	7777	4	aa bb	binar	glas V

2. Ascultați acestea toate

1660	49	Ascultați aceasta	10 10 10 10 10 10 11 11	8	aa bb cc dd	binar	ionian
1673	48	Auziți acestea toate	8888	4	aa bb	mixt	glas V

3. Veniți cu toții dimpreună

1660	95	Veniți să ne bucurăm toți	889988	6	aa bc cb	binar	mixo-lidian
1673	94	Veniți cu toții dimpreună	9888	4	aa bb	mixt	Glas I

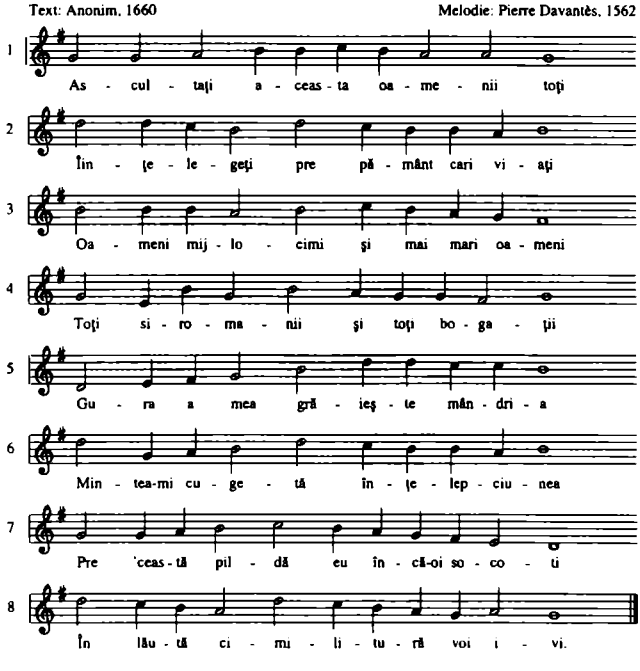
4. Domnul stătu Crai în țară

1660	97	Dumnezeu domnește	6677 66666	9	aa bb cc dd c	binar	ionian
1673	96	Domnul stătu Crai în țară	88	2	aa	mixt	Glas IV

Observații: În afara comunității de stil renascentist (limbă națională, versuri măsurate și rimate) și a temei comune, toate detaliile privind metrul, strofa, rima, ritmul, melodia și modul sunt diferite. La psalmii dosofteieni deveniți cântece de stea versul este, cu o singură excepție, octo-hepta-silabic, strofa de tip catren sau distih, rima alăturată, modul melodiei bizantin-folcloric, spre deosebire de psalmii calvini, unde tipurile de metru, strofă și ritm sunt mult mai complexe, iar modul este gregorian-renascentist.

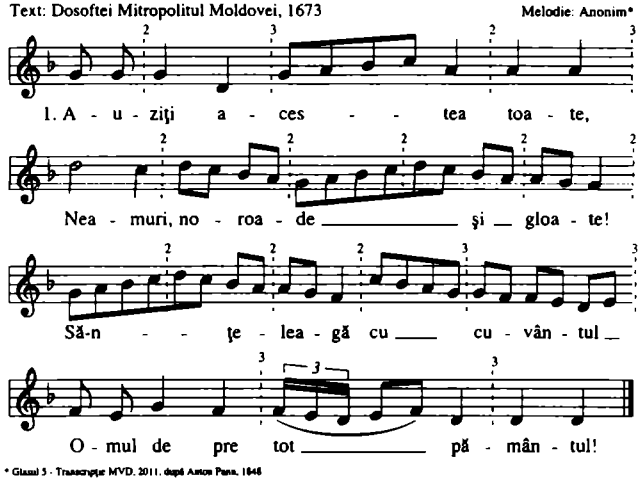
https://biblioteca-digitala.ro

Psalmul 49 - Ascultaţi aceasta oamenii toţi



a)

Psalmul 48 - Auziţi acestea toate



b)

Partitura Psalmului 48 (49): a) – versiunea anonimă calvină, b) versiunea anonimă dosofteiană. Se observă diferenţa dintre cele două. Metroritmul, rima şi versificaţia sunt respectate în versiunea dosofteiană şi defectoase în cea anonimă calvină.

(Sursa: M. V. D.: *Introducere* la *Psaltirea Română, 2012*)

https://biblioteca-digitala.ro

SFÂNTUL DIMITRIE DIN BASARABI, PATRONUL BUCUREŞTILOR. CONTROVERSE IDENTITARE

GHEORGHIŢĂ CIOCIOI

Saint Dimitri de Bucarest

La question de l'identité du patron spirituel de Bucarest engendra le long des siècles une série de controverses surtout dans les milieux théologiques, mais non seulement. Malheureusement, du fait d'un examen insuffisant des sources (qui auraient pu clarifier en quelque sorte la question), ces controverses furent le plus souvent stériles.

Dans cette étude nous nous proposons de présenter un portrait de Saint Dimitrie Basarabov (Saint Dimitri de Bucarest) qui soit le plus près de la réalité puisqu' elle est fondée sur des recherches systématiques, sur le terrain, dans les localités de la vallée du Lom : Basarabovo, Cerven, Cervena-Voda, Ivanovo, Krasen et sur des recherches aux archives et dans les bibliothèques de Bucarest, Sofia et Veliko Târnovo.

Le patron de Bucarest porta-t-il un autre nom ? Fut-il ermite ou fut-il marié ? Fut-il un simple berger tel que le présentaient les premières hagiographies datant du XIXe siècle? Vécut-il à l'époque du Royaume valaque-bulgare, au XIIIe siècle, ou mourut-il en 1685 comme l'affirme l'Eglise Orthodoxe Bulgare ? Les trois cent églises et cellules d'ermites rupestres de la vallée du Lom (beaucoup d'entre elles incluses dans le patrimoine UNESCO), se trouvant dans la proximité immédiate de la frontière roumaine, pourraient-elles aider à réécrire l'hagiographie de Saint Dimitri ? Est-il possible à reconstituer une fête patronale ou une procession à Basarabov avant la mutation des reliques à Bucarest ?

Notre but est de répondre à toutes ces questions en nous fondant sur les études de quelques célèbres slavistes et ethnologues d'hier et d'aujourd'hui (Liubomir Miletici, Karel Škorpil, Todor Mollov, etc.), sur la littérature en moyen bulgare d'après la chute du Royaume de Târnovo sous la domination ottomane, sans oublier non plus les témoignages plus récents (le journal qu'avait tenu l'instituteur du village de Basarabov, Nikolai Nemţov, à la fin du XIXe siècle ou les notes du moine Hrisant du monastère de Basarabovo de la deuxième moitié du XXe siècle).

Mots-clefs: *Basarabovo, Bucarest, Dimitri, Lom, patron, reliques, saint, vie*

Cuvinte-cheie: *Basarabovo, Bucureşti, Dimitrie, Lom, patron, moaşte, sfânt, viaţă*

Identitatea patronului spiritual al Bucureştilor a stârnit, în mod firesc, de-a lungul timpului – în lumea teologică, dar nu numai –, o serie de controverse. Din păcate, cel mai adesea, sterile, fapt datorat, la noi, unei insuficiente documentări, care, dacă s-ar fi realizat, ar fi putut face lumină, într-o oarecare măsură, în cazul dat.

Ne propunem ca, pe baza cercetărilor de teren personale, efectuate în ultimii 15 ani, pe Valea Lomului (localităţile Basarabovo, Cerven, Cervena Voda, Ivanovo, Tabacika, Krasen, Bojicen), dar şi în bibliotecă şi arhive (Bucureşti, Sofia, Veliko

https://biblioteca-digitala.ro

Târnovo), să prezentăm un portret cât mai apropiat de realitate al Sf. Dimitrie Basarabov, ocrotitor al Bucureștilor de 220 de ani (1793).

A avut un alt nume patronul de astăzi al Bucureștilor? A fost acesta monah, a fost căsătorit, ori un simplu păstor, așa cum îl prezintă primele hagiografii de la jumătatea sec. al XIX-lea? A trăit în vremea țaratului vlaho-bulgar, în sec. al XIII-lea – după cum susțin sinaxarele Bisericii Ortodoxe Române –, ori a trecut la cele veșnice în anul 1685, așa cum socotește, în mod oficial, Biserica Ortodoxă Bulgară?

Cele 300 de biserici și chilii rupestre de pe apa Lomului (multe dintre acestea făcând parte, astăzi, din patrimoniul UNESCO), aflate în imediata apropiere a granței cu România, ar putea ajuta la o reconsiderare a hagiografiei Sf. Dimitrie? Există mărturii despre minunile sfântului, săvârșite la Basarabovo, mai înainte de strămutarea moaștelor la București? Putem reconstitui un hram, ori o procesiune, la Basarabovo, după însemnările unor episcopi și călători străini din sec. al XVIII-lea?

Vom încerca să răspundem la multe dintre aceste întrebări, pe baza unor trimiteri la studiile unor renumiți slaviști și etnologi de ieri și de astăzi (Liubomir Miletici, Karel Škorpil, Todor Mollov etc.), la literatura de expresie medio-bulgară de la sud de Dunăre, de după căderea țaratului de Târnovo sub stăpânire otomană, fără a fi neglijate însă nici mărturiile mai noi (jurnalul învățătorului Nikolai Nemțov, din satul Basarabovo de la sfârșitul sec. al XIX-lea, ale semnatarului monografiei satului Basarabovo, Nedelcio Hristo Nedelcev, ori însemnările monahului Hrisant de la mănăstirea Basarabovo de la jumătatea sec. al XX-lea).

În anul 1810, avea să dispară una dintre cele mai înfloritoare comunități românești sud-dunărene, Cervena Voda, localitate situată nu departe de Dunăre, pe drumul de la Ruse spre Kubrat. Locuitorii acesteia, pe lângă comerț, erau renumiți, sub împovărătorul jug turcesc, și pentru păstrarea cu sfințenie a dreptei credințe. În Cervena Voda (socotită în epocă o „grădiște"), au existat nu mai puțin de 7 biserici mari din piatră. În anul 1738, călătorul maghiar Kelemen Mikes, trecând prin Cervena Voda, avea să constate că orașul, datorită dezvoltării sale, începuse să devină unul cosmopolit: „Jumătate din locuitori sunt vlahi, jumătate bulgari, turci puțini [...]"[1]. Considerat oraș trădător, în timpul războiului ruso-turc (1810–1812), armatele țariste îl vor ruina. Locuitorii din Cervena Voda au fost recunoscuți mai ales în pentru marea lor evlavie față de Sf. Dimitrie Basarabov, ale cărui moaște le-ar fi dorit într-una din bisericile lor măreț. Este de ajuns să ne amintim episodul, inserat în prima viața oficială a sfântului, în care Aspra și Ecaterina, venind în satul Basarabovo, au vrut să fure măcar o părticică din moaștele sfântului pentru o nou locaș din Cervena Voda, și cum, la plecare, nu au reușit să facă nici măcar un pas. Despre o fetiță oarbă din acest oraș aromân, tămăduită prin spălarea cu apă din fântâna sfântului, se știe, de asemenea, că i-a fost dat chiar să descopere moaștele Sf. Dimitrie în apa Lomului. (Această primă scriere aparține lui Natanail Stoianov, stareț pentru o vreme al mănăstării Dobrovăț din Moldova, în prima parte a sec. al XIX-lea.)

[1] *Madjarski pătepisi za Balkanite, XVI–XIX* [Însemnări maghiare de călătorie despre Balcani, XVI–XIX], Sofia, Editura Nauka i izkustvo, 1976, p. 56.

https://biblioteca-digitala.ro

Cervena Voda – ca aşezare întemeiată de aromâni – este însă, fără îndoială, în zilele noastre, doar istorie; locuitorii de astăzi au fost strămutaţi aici, după 1880, din aşezări din Balcani, precum orăşelul Elena ori regiunea Sevlievo.

De altfel, o soartă asemănătoare au împărtăşit-o mai toate localităţile din zona Ruse la sfârşitul sec. al XIX-lea. Este şi cazul satului Basarabovo, considerat locul de baştină al sfântului ocrotitor al Bucureştilor. Astfel, din cauza deselor războaie din sec. al XVIII-lea dintre ruşi şi turci, satul este părăsit încetul cu încetul, populaţia strămutându-se, vreme de mai bine de 3 decenii, dincoace de Dunăre, în satul Slobozia de Vlaşca (judeţul Giurgiu). Vatra vechiului sat Basarabovo, aflată de secole foarte aproape de Dunăre, va fi relocată, la întoarcere, mai spre vest, în apropiere de peştera în care s-a nevoit Sf. Dimitrie, în direcţia satului Ivanovo.

De la vărsarea Lomului în Dunăre, din apropierea satului Basarabovo, urcând spre Ivanovo, se întâlnesc peste 300 de chilii săpate în malul stâncos al râului. Dintre acestea, 40 sunt biserici, cercetate şi catalogate la începutul sec. al XX-lea de către învăţatul ceh Karel Škorpil (1859–1944). Urme de frescă se văd pe pereţii peşterilor până în zilele noastre. Chiliile şi bisericile de la Ivanovo – un crater uriaş în câmpia de nord a Bulgariei (18 km de Dunăre), străbătut de apa Lomului – fac parte astăzi din patrimoniul UNESCO. Printre ctitorii de seamă de la Ivanovo se numără ţarul Ivan Alexandru (1331–1371), împreună cu prima sa soţie, Teodora Basarab, şi cu cea de-a doua soţie a sa, Teodora Sara. De altfel, Ivan Alexandru cu cea de-a doua soţie îşi au portretele votive în biserica Bogorodiţa de la Ivanovo. Astfel, părerea unor cercetători, cum că Sf. Dimitrie cel Nou a trăit în perioada de maximă înflorire a isihasmului (a doua jumătate a sec. al XIV-lea, în vreme ce alţii consideră că sfântul a vieţuit în sec. al XII-lea), nu ar trebui neglijată, cadrul geografic şi istoric fiind propice unei trăiri ascetice intense.

Biserica actuală a satului Basarabovo a fost reconstruită destul de târziu – după câteva decenii de la strămutarea locuitorilor satului Basarabovo din Slobozia –, în 1865, cu ajutoare din România. Va arde însă în 1877–1878, în timpul Războiului ruso-româno-turc. Sunt furate atunci peste 60 de icoane. Probabil tot astfel s-a întâmplat şi în anii 1768–1774, în timpul Războiului ruso-turc, când satul Basarabovo a fost complet distrus, iar moaştele nu au putut să mai rămână în biserica pustiită de acolo şi generalul rus Piotr Saltâkov a luat racla Sf. Dimitrie cu intenţia de a o duce în Rusia.

Patronul de astăzi al Bucureştilor rămâne însă pentru mulţi hagiografi şi etnologi o enigmă, una chiar nespus de greu de dezlegat, câtă vreme sinaxarele de la Târnovo, Vidin, Constantinopol, din Serbia, Valahia ori Moldova nu pomenesc nimic despre sfântul de pe Valea Lomului până în urmă cu aproape două veacuri, Cuviosul Dimitrie Basarbovo neavând, până aproape de 1800, o slujbă ori o viaţă (*jitie*, *skazanie*, *prolojnoie jitie*) a sa, precum Sfintele Parascheva şi Filofteia ori Sf. Ioan de Rila – sfinţi „oficiali" cu un cult bine pus la punct, atât în ţaratul de Târnovo, cât şi în timpul stăpânirii otomane în Balcani – cu toate că drumul de la starea de „sfânt popular" la statutul de patron al capitalei României nu ar părea chiar atât de anevoios.

https://biblioteca-digitala.ro

Ne întrebăm, în chip firesc: cine este cu adevărat Sf. Dimitrie Basarbov, sfântul „ocultat", iată, de Biserică până de curând, deşi aceasta îl află trăitor (bazându-se doar pe tradiția nescrisă) cu atâtea secole în urmă?

Prima mărturie scrisă despre viața sfântului de la Basarabovo este una destul de târzie (1762), aparține monahului cărturar Paise Hilandarski (1722–1773) şi este inclusă în a sa *Istorie slavo-bulgară*. După Paisie, Sf. Dimitrie din Basarabi este singurul sfânt de la sud de Dunăre, din vremea stăpânirii otomane, care nu a cunoscut mucenicia. Neaflând date despre cuvios în niciunul din manuscrisele din perioada eftimiană ori preeftimiană, monahul de la Hilandar, bazat cel mai probabil pe amintirile unui închinător athonit (ori taxiot), ce trecuse de puțină vreme prin Basarabovo, îl va numi pentru prima oară pe Sf. Dimitrie „cel nou", susținând că sfântul a trecut la cele veşnice în 1685. În susținerea acestei versiuni, învățătorul Nicolae Nemțov (1898) din Basarabovo, vorbeşte, printre altele, despre casa natală a sfântului, despre Biserica Sf. Ioan din Basarabovo, la care acesta mergea în fiecare duminică şi în zilele de sărbătoare, despre faptul că, păzind vitele satului, sfântul nu primea decât pâine şi sare, numai de la oamenii înstăriți. Dimitrie se va călugări mai târziu în mănăstirea lui Basarab I de la marginea satului natal.

Învățătorul descrie astfel felul în care s-au descoperit moaştele Sf. Dimitrie Basarabov: Se spune că o tânără fecioară din satul Cervena Voda şi-a pierdut vederea. Într-o noapte, aceasta visează că a mers la Mănăstirea Basarabovo unde s-a spălat pe față cu apă neîncepută din fântâna Sf. Dimitrie, după care şi-a recăpătat-o. Povesteşte visul părinților săi şi hotărăşte să meargă la Basarabovo, cale de 17 km. Ajungând aici pe înserat, rămâne peste noapte în mănăstire împreună cu părinții săi, dorind să se spele cu apa din fântână a doua zi dis-de-dimineață. Noaptea, având dureri îngrozitoare de ochi, merge la fântână, se spală şi îşi recapătă vederea. Privind spre apa Lomului ce trece prin fața mănăstirii, vede, deasupra râului, mai multe candele şi făclii aprinse. Se apropie şi zăreşte în apă strălucind moaştele Sf. Dimitrie. Tatăl fetei este chemat, însă nu zăreşte nimic. A doua zi, trupul este scos din râu de către preoții din Ruse. Moaştele Sf. Dimitrie sunt luate mai întâi pentru a fi duse în orașul Ruse, însă boii care trăgeau carul se opresc în fața casei părinteşti a sfântului. Aici se va construi biserica care îi va purta, mai apoi, hramul. Într-o minune consemnată mai înainte ca moaştele să fie strămutate la Mitropolia din Bucureşti se vorbeşte despre un turc care a vrut să fure într-o noapte candelele de argint din biserica Sf. Dimitrie. Acestuia îi paralizează picioarele şi este găsit dimineața de către preot căzut în fața raclei cu sfintele moaşte. În anul 1895, învățătorul Nicolae Nemțov vizitează Mitropolia de la Bucureşti şi se închină la moaştele Sf. Dimitrie, rugând pe mitropolit să-i deschidă racla. Făcând o descriere a veşmintelor şi a înfățişării sfântului, învățătorul consemnează că acesta avea nasul puțin ciupit, probabil de peştii râului Lom, că o mână este mai albă, iar cealaltă pare puțin înnegrită din cauza mulțimii închinătorilor care o sărutau. Despre închinători, i se spune că, în ziua sfântului, sunt aproape de 50.000, printre care şi mulți bulgari

https://biblioteca-digitala.ro

refugiați din sudul Dunării[2]. Ar mai fi de adăugat la acestea faptul că Biserica Ortodoxă Bulgară, sprijinindu-se pe relatarea lui Paisie Hilandarski, a serbat cu mare fast (cu participarea întregului sinod de la Sofia, în frunte cu Patriarhul Maxim), în 1985, pe data de 27 octombrie, împlinirea a 300 de ani de la trecerea la cele veșnice a Sf. Dimitrie cel Nou, în total dezacord cu Biserica Ortodoxă Română, care vorbește despre o viață a sfântului din urmă cu 7–8 veacuri.

Primele date scrise ale unui martor ocular despre cultul Sf. Dimitrie Basarabov, și care contrazic relatarea lui Paisie, le aflăm însă doi ani mai târziu (1764), în însemnările lui Nicola Pugliesi, episcop catolic de Nicopole între 1752–1767. Acesta, trecând prin Basarabovo, în drum spre Ruse, află de la localnici – cel mai probabil de la preotul satului – că sfântul este cinstit cu evlavie, în comunitate, „de mai bine de trei veacuri": „venerato per santo da tre secoli e piu", adică din cea de-a doua jumătate a sec. al XV-lea[3]. Pugliesi amintește în relatarea sa despre hramul bisericii satului, care era locul în care erau păstrate moaștele, Sf. Dimitrie cel Nou, însemnându-și, cu acest prilej, și o parte din legendele din zonă despre viața sfântului.

Pe lângă cele două izvoare scrise referitor la viața Sf. Dimitrie Basarbov mai există și o a treia relatare, în literatura medio-bulgară, mai precis în scrierile unui cărturar aromân, de la începutul sec. al XVI-lea.

Cărturarul, *popa* Peiu (*Pop Peio*), așa cum îl arată numele, a fost preot „în cetatea Serdicăi" (Sofia de astăzi), în primele decenii de după 1500, fiind considerat, alături de Matei Grămaticul, unul dintre cei mai importanți scriitori de expresie medio-bulgară de la sud de Dunăre, din prima jumătate a sec. al XVI-lea. În 1515, acesta va așterne în scris viața și martiriul unuia dintre cei mai buni fii duhovnicești ai săi, Gheorghe din Kratovo, un tânăr aromân din Macedonia. Autorul hagiografiei (scrisă cel mai probabil la puțină vreme după data martiriului, 11 februarie 1515), care a participat – și nu doar ca simplu spectator – la mucenicia tânărului Gheorghe, nu și-a dezvăluit numele în mod explicit în carte, acesta fiind menționat doar într-un acrostih al canonului slujbei mucenicului.

În *Cuvântul înainte* la *Viața Sfântului Gheorghe din Kratovo* (*viață* tradusă de curând și în românește și publicată la Editura Sophia din București), renumitul cărturar din Serdica caută să-i convingă pe contemporanii săi că, și după căderea Țaratului creștin vlaho-bulgar de la Târnovo în mâinile păgânilor și după depășirea împovărătorului an 1492 (7000 de la Facerea lumii), un an încărcat cu profunde semnificații eshatologice, „Cel Preaînalt nu a părăsit poporul creștinesc" și acesta „încă poate să mai nădăjduiască la mântuire". Îi ia ca pildă pe aleșii lui Dumnezeu

[2] Nemțov, Hr. Nikola, *Sveti Dimităr Basarbovski* [Sfântul Dimitrie Basarabov], în „Sbornik za narodni umotvorenia, nauka i knijina (*SbNU*)" [Culegere de folclor, știință și literatură], T. 15, Sofia, 1898, p. 118–119.

[3] L., Miletici *Novi dokumenti po minaloto na naşite pavlikiani* [Noi documente asupra trecutului pavlichenilor noștri], în „Sbornik za narodni umotvorenia, nauka i knijina (*SbNU*)", T. 21, Sofia, 1905, p. 83.

https://biblioteca-digitala.ro

care și-au dat viața lor pentru Hristos și apărarea credinței. Pregătind calea prezentării noului mărturisitor al ortodoxiei, Gheorghe din Kratovo (martir considerat astăzi, alături de Sf. Nicolae de Ianina, un alt aromân ocrotitor al capitalei vecinilor bulgari), autorul introduce mai întâi în scenă un sfânt contemporan, care s-a nevoit „în apropiere de orașul Resi (Ruse) de lângă Dunăre".

Popa Peiu descrie cu lux de amănunte biografia acestui „nou luminător" pe care l-a cunoscut îndeaproape în viața lui pământească. Prin botez, sfântul la care face referire cărturarul aromân s-a numit Ștefan, fiind născut la sud de Dunăre, în satul Penkovți (localizat, după vechile catagrafii turcești, fie lângă Sofia, fie lângă Târnovo). „Prezbiterul Ștefan", după cum îl numește autorul, din pricina strâmtorărilor la care este supusă familia sa de către turci, a fugit din satul natal la Serdica, unde a fost găzduit în casa lui *popa* Peiu, cu care discuta, adeseori, „despre cele de folos sufletului". După puțină vreme, el a trecut în Ungrovlahia, devenind un apropiat al domnitorului „Radul" [Radu cel Mare, 1495–1508, *n.n.*], fiul lui Vlad al IV-lea Călugărul. În Valahia, murindu-i soția, preotul Ștefan se va închinovia într-una din bogatele mănăstiri de la noi, luându-și numele de Sofronie. Atunci când domnitorul valah, care îi fusese ocrotitor, se mută la cele veșnice, ieromonahul se întoarce din nou la sud de Dunăre, stabilindu-se „în apropiere de Resi (Ruse), în satul numit Manastir".

Popa Peiu ne dezvăluie, mai apoi, în *Cuvântul înainte* la *Viața Sfântului Gheorghe din Kratovo*, câteva aspecte semnificative din biografia ieromonahului Ștefan-Sofronie. Îndeletnicindu-se cu postul și rugăciunea, acesta sporea de la o zi la alta „întru nevoință, răbdare și milostenii". Diavolul nu va răbda însă prea mult timp apropierea lui de Dumnzeu, îndemnând pe unul dintre apropiații ieromonahului să-l omoare. Lovindu-l cu un topor în cap, ucenicul sfântului îl va lipsi pe Sofronie de viața cea pământească. La trei ani după moartea sa, Sofronie se va arăta viețuitorilor mănăstirii de pe Lom, poruncindu-le să fie scos din mormânt. Spre mirarea tuturora, el a fost aflat „ca și cum ar dormi", preacinsititele sale moaște fiind pline de bună mireasmă. Preotul cărturar nu uită să amintească nici „de mulțimea minunilor și vindecărilor sfântului, ce fac vestite până departe acele locuri".

La sfârșitul scurtei, dar edificatoarei sale relatări, hagiograful, pentru a ne convinge și mai mult de adevăr, exclamă: „Iar cel ce nu crede acestor cuvinte să meargă el însuși acolo ca să vadă și să se încredințeze de adevăr!"[4]

Un învățat ceh, Konstantin Josef Jireček (1854–1918), a încercat să identifice „satul Manastir, din apropiere de Ruse" cu Gorna Manastirița (azi Borovo), ori Dolna Manastirița (Volovo) de pe Valea Lomului, dar, până în zilele noastre, în ciuda vechilor denumiri ale celor două așezări, nu s-au aflat urme de viețuire monahală în zonă. Din *Viața* scrisă de popa Peiu, rezultă limpede că sfântul s-a retras într-un loc de asceză, unde se îndeletnicea mai ales cu postul și rugăciunea, întărindu-se întru nevoință și virtute. Un argument puternic în identificarea locului

[4] *Stara bălgarska literatura. Jitiepisni* tvorbi [Literatura bulgară veche. Opere ce cuprind vieți de sfinți], Sofia, Editura Bălgarski Pisatel, 1986, p. 294.

https://biblioteca-digitala.ro

de retragere a ieromonahului cu satul Basarabovo e faptul că mănăstirea din apropierea acestei localități era singura activă de pe Valea Lomului, în apropiere de Ruse, la sfârșitul sec. al XV-lea și începutul sec. al XVI-lea (există mai multe mărturii în acest sens), bucurându-se de ocrotirea domnilor munteni. Poate tocmai faptul că mănăstirea de la Basarabovo era de sine stătătoare și primea sprijinul constant al curții valahe l-a încurajat pe Sofronie să se reîntoarcă la sud de Dunăre.

După cum reiese dintr-un lung șir de registre otomane, domnii Țării Românești dețineau proprietăți și aveau supuși dincolo de Dunăre, în sec. al XVI-lea. Astfel, există date exacte din 1564–1565 despre satul Basarabovo – localitate în care slujeau 3 preoți, susținuți material de la nord de Dunăre –, asupra numărului gospodăriilor și dărilor acestora. Saraiul lui Mircea Ciobanul (1545–1559) de lângă Ruse este consemnat, de asemenea, în două legi emise de sultanul Murad al III-lea, cât și în notele de călătorie ale francezului Pierre Lescalopier, care a poposit aici, la câțiva ani după moartea voievodului. În sec. al XVII-lea, datele despre satul Basarabilor se înmulțesc, numele localității și al mănăstirii din apropiere fiind consemnate în documente importante ale vremii sub diverse nume: „mănăstirea lui Basarabă", „satul mănăstirii lui Basarabă", Parabut, Basarabov ori Basarabovo.

Pornind de la prima copie a *Istoriei slavo-bulgare* a lui Paisie Hilandarski, descoperită la Ruse, în sec. al XIX-lea, în care este relatat episodul căutării unei comori de către turci în mănăstirea de la Basarabovo, prilej cu care aceștia iau moaștele sfântului și le aruncă în apa Lomului, „unde vor rămâne vreme de 33 de ani", etnologul bulgar Todor Mollov leagă întâmplarea de cele două documente amintite mai sus, din 20 ianuarie 1576, emise de cancelaria lui Murad al III-lea, prin care sultanul îi poruncea valiului de Ruse să verifice informațiile locale, potrivit cărora Mircea Ciobanul „ar fi îngropat, pe când trăia, în saraiul său de la Ruse, o mulțime de galbeni". Nu există rapoarte asupra rezultatelor săpăturilor de la palatul voievodului, dar un fapt rămâne totuși cert: din pricina săpăturilor – desfășurate, se pare, pe o arie destul de extinsă – peste câțiva ani, urmașii domnului vor căuta să vândă palatul și o bună parte din proprietățile din zonă. Amploarea „căutărilor de comori" din epocă va marca profund mentalul colectiv, fapt ce va contribui decisiv la scrierea ulterioară a vieții Sf. Dimitrie. Tot în perioada la care face referire Teodor Mollov, ortodoxia începe să fie aspru prigonită la sud de Dunăre.

Todor Mollov consideră că episcopul faimoasei cetăți Cerven, Ieremia, unul dintre cei patru principali organizatori ai revoltei de la Târnovo, din 1598, este cel care va schimba numele sfântului de pe Lom din Sofronie în Dimitrie, plasând sărbătoarea „Noului Dimitrie" în cea de-a doua zi după hramul catedralei din Cerven, care era Sf. Dimitrie Izvorâtorul de Mir, vechiul nume al sfântului (prăznuit ca atare între 1513 și 1576, pe 28 mai), nemailăsând, în zilele noastre, vreo urmă în conștiința credincioșilor în zona Cerven-Ruse. Care ar fi motivul acestei schimbări? Primele încercări de revoltă împotriva puterii anticreștine, sub conducerea boierului Teodor Balina din Nicopole, aveau nevoie, după scoaterea moaștelor sfântului din Lom (unde au rămas o scurtă perioadă de timp; numărul de 33 de ani fiind folosit mult mai târziu și în chip simbolic), de un „Nou Dimitrie" –

https://biblioteca-digitala.ro

Sf. Dimitrie fiind ocrotitorul țarilor vlaho–bulgari de la Târnovo, sfânt care să-i însuflețească pe creștinii tot mai prigoniți din Balcani. De altfel, în epocă se aflase chiar și un urmaș al țarului Șișman, gata să refacă țaratul creștin căzut de aproape două veacuri sub păgâni[5].

Atât *Istoria slavo-bulgară*, din 1762, a lui Paisie Hilandarski, cât și rapoartele episcopului catolic Nicola Pugliesi, ce vizitează Basarabovo în 1764 (și care este mult mai aproape de adevăr în ceea ce privește datarea vieții pământești a patronului spiritual al Bucureștilor), aveau să consacre, definiv, pentru hagiografiile ce vor urma de aici înainte, numele sfântului de pe Valea Lomului: Dimitrie cel Nou.

În lipsa unor texte canonice însă – viața, slujba, panegirice etc.–, până spre sec. al XIX-lea, tradiția locală este cea care va alimenta din plin, după intrarea sfântului în panteonul ortodox și strămutarea moaștelor sale la București (1774), noua „viață" a Sf. Dimitrie din Basarabi. Și, slavă Domnului!, în privința culegătorilor de folclor din țara vecină – atât în trecut, cât și astăzi – nu ne putem plânge, Valea Lomului nefiind trecută vreodată cu vederea.

Spre sfârșitul secolului trecut (1983–1989), specialiști de la Universitatea din Veliko Târnovo vor întreprinde importante cercetări în satele de pe Lom (Basarabovo, Krasen, Bojicen), consemnând o serie de legende locale despre patronul de astăzi al Bucureștilor și întregind, astfel, cercetările de teren ale savantului ceh Karel Škorpil (1859–1944) asupra vieții monahale, comunităților locale și bisericilor rupestre din zonă.

Despre cercetări românești organizate, în cazul dat, din păcate, nu avem cunoștință, deși acestea s-ar fi dovedit de un real folos pentru etnologia românească, ținând seama de faptul că zona se află la doar doi pași de Dunăre, iar mănăstirea și satul Basarabovo, după mai multe timare turcești, s-au aflat o perioadă îndelungată în posesia domnitorilor români, prima fiind consemnată până spre 1570 sub numele de „mănăstirea lui Basarab"[6].

Din materialele cercetărilor efectuate la Universitatea din Veliko Târnovo, cunoscute, în principal, sub denumirea de *Expediția Krasen 1983*, aflăm unele legende despre Sf. Dimitrie care, cu toate că sunt consemnate, în parte, în viața sfântului, în zona Lomului capătă o coloratură aparte. Certându-și, de pildă, într-una din legende, piciorul cu care strivise un cuib de rândunele, sfântul îi spune acestuia plin de asprime: „Dacă eu n-am văzut, tu n-ai băgat de seamă?". Întâmplarea o aflăm consemnată și în caietele (nepublicate) ale învățătorului Nemțov din Basarabovo, din urmă cu aproape un veac. A fost pedepsit să îndure gerul și arșița, vreme de 3 ani, pentru piciorul vinovat. După credința locuitorilor zonei, „consacrarea" cuviosului a fost făcută chiar de apa Lomului, o putere nevăzută, „asemenea unui nor",

[5] Todor Mollov, *Materiali za istoriata na kulta kăm narodnia sveteț Dimităr Basarabovski mejdu XVI i XVIII v.* [Materiale despre istoria cultului sfântului popular Dimitrie Basarabov între sec. al XVI-lea și al XVIII-lea], în „Izvestia na Istoriceski muzei – Ruse", Ruse, T5, p. 57–69.

[6] *Turski izvori* [Izvoare turcești], Tom 2, Sofia, Editura BAN, 1966, p. 193; *Dokumenti iz turskite dărjavni arhivi* [Documente din Arhivele de Stat turcești], Partea I (1564–1872), Sofia, [f.edit.], 1940, p. 14.

https://biblioteca-digitala.ro

acoperindu-l pe acesta vreme de 33 de ani, neîngăduind ca trupul sfântului să plutească deasupra râului. La vremea potrivită însă, ca „o pară de foc" („limbi de foc"), s-a arătat deasupra apei, indicând „comoara" uitată.

Mai importante, în mulţimea de mărturii despre viaţa Sfântului Dimitrie culese din satele de pe Lom (ce îşi vor afla locul cuvenit într-o viitoare lucrare despre patronul Bucureştilor), par a fi datele transmise de informatorii din zonă în privinţa procesiunilor de ploaie, desfăşurate, în trecut, la Basarabovo. Acestea au încetat în anii '30 ai sec. al XX-lea. În 1983, mai existau totuşi destui martori ai procesiunilor de odinioară (Teodora Raikova, n. 1915, din Basarabovo, Dana P. Pişteva, n. 1912, din Krasen, Milana I. Kaloeva, n. 1923, din Krasen etc.). În copilăria lor, martorele au participat, în satul Basarabovo, la „molitfe de ploaie", părinţii acestora vorbindu-le, de asemenea, în nenumărate rânduri, despre minunile petrecute, „din moşi strămoşi", în urma unor astfel de procesiuni. *Molitfele de ploaie* ale Sf. Dimitrie cel Nou se desfăşurau în fiecare an pe data de 1/14 mai (ceea ce ne trimite cu gândul la controversele iscate în urmă cu aproape un veac în privinţa identităţii Sf. Dimitrie şi a datei sale de prăznuire), în prezenţa a mii de credincioşi, sosiţi de la zeci de kilometri depărtare. Cei prezenţi la procesiuni au povestit cercetătorilor, în cuvinte simple, că „nici nu apucau bine rugăciunile de ploaie să ia sfârşit, că deîndată norii înconjurau Basarabovo"[7]. În rugăciunile pentru izbăvirea de secetă era invocat întotdeauna Sf. Dimitrie cel Nou, ocrotitorul satului Basarabovo, sfântul „consacrat" de apele Lomului, în urma unei ploi ce va scoate râul din matcă. O ploaie constituită în pasul decisiv, ce va conduce, mai apoi, la descoperirea moaştelor Sf. Dimitrie Basarbov, sfânt a cărui identitate va stârni polemici, cu siguranţă, şi de aici înainte.

BIBLIOGRAFIE

******* *Dokumenti iz turskite dărjavni arhivi*, Partea I, Sofia, [f.edit.], 1940.

Mollov, Todor, 1989, *Narodniat sveteţ Dimităr Basarabovski i obredite za dăjd*, în „Bălgarska Etnologhia", 1.

Monah Hrisant, 2001, *Moiat zemen jivot*, Ruse, Editura Sv. Dimităr Basarabovski.

Mutafov, Viktor (arhimandrit), 2002, *Prepodobnîi Dimtri Basarbovski i negoviat skalen manastir do Ruse*, Ruse, Editura Dunav Press.

Mutafov, Viktor (arhimandrit), 2002, *Letopis*, Ruse, Editura Dunav Press.

Nedelcev, N. Hr, *Istoria na selo Basarbovo*, manuscris, arhiva KBL, Universitatea „Sf. Kiril şi Metodie", Veliko Târnovo.

Paisi Hilandarski, 2006, *Istoria slavianobălgarska*, Sofia, Editura Damian Iakov.

Stoianov, Natanail (ieromonah), 1858, *Krataka skazanie za Prepodobnago Otţa naşego Dimitria Basarabovskago*, Ţarigrad, [f.edit.].

Škorpil, K., 1914, *Opis na starinite po tecenieto na r. Rusenski Lom*, Sofia, Editura Ţarska Pridvorna peceatniţa.

[7] Arhiva Catedrei de literatură bulgară – KBL, Fond *Krasen '83*, Universitatea „Sf. Kiril şi Metodie", Veliko Târnovo.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

TEHNICILE DE COMUNICARE ALE ORGANIZAȚIEI RELIGIOASE „MARTORII LUI IEHOVA" DIN ROMÂNIA

IONUȚ-PETRE MUNTEANU

Communication Techniques Specific to the Religious Organization of Jehovah's Witnesses in Romania

Jehovah's Witnesses is a religious movement started by reverend Charles Taze Russel at the end of the XIXth century, in Pittsburg, Pennsylvania, USA. Over time, the movement grew and transformed into a worldwide religious organisation, numbering aproximatively 19 millions members across over 239 countries and teritories in 2012. In Romania, Jehovah's Witnesses reached as early as 1911, but were recognised as a legal religious organisation in 2003. In the last decades, we were able to notice a significant increase in numbers: in 1989, there were 17 000 baptised Witnesses, in 2005 there were 38 500 and in 2012, 40 147.
Based on a particular exegesis of the Bible, Jehovah's Witnesses have their own dogmas, rituals and type of organisation. They are well known throughout the world for their door to door proselytism and for their black-and-white approach to the reality. Given the steady increase in numbers at both national and worldwide level, we can safely assume that their religious propaganda is very efficient. Therefore, this article attempts to unveil the main communication strategies and techniques used by Jehovah's Witnesses, focusing on non-verbal, verbal, written and visual specifics. It must be specified that the analysis ignores the doctrinal debates and makes reference to some religious interpretations only to exemplify the specifics of the communication itself.
Also, it should be underlined that there is no intention to discredit the Jehovah's Witnesses beliefs, rituals or organization. All that has been taken into consideration in this article are objective facts and statements.

Keywords: *Jehovah's Witnesses communication techniques, proselytism, religious dogma, religious propaganda, history of religions*

Cuvinte-cheie: *Martorii lui Iehova, tehnici de comunicare, prozelitism, doctrina religioasă, propaganda religioasă istorie a cultelor*

„Fii un martor adevărat și credincios pentru Domnul. Mergi înainte în luptă până când fiecare rămășiță a Babilonului zace devastată. Vestește mesajul în lung și în lat. Lumea trebuie să știe că Iehova este Dumnezeu și că Isus Cristos este Regele regilor și Stăpânul stăpânilor. Aceasta este ziua cea mare. Iată, Regele domnește! Voi sunteți agenții săi publicitari. Așadar, promovați, promovați, promovați, Regele și regatul său."

(Joseph F. Rutherford, Cedar Point Convention, Ohio, SUA, 1922)

ISTORIE ȘI DATE GENERALE

În 1872, în orașul Pittsburg din Pennsylvania, pastorul Charles Taze Russel înființează un grup de studiu al *Bibliei*, având ca element central ideea reîntoarcerii

https://biblioteca-digitala.ro

lui Cristos pe Pământ și restaurarea perfecțiunii paradisiace[1]. Următoarele decenii vor fi marcate de o promovare[2] pe scară largă a exegezelor și profețiilor lui C.T. Russel[3].

Cel mai important element dogmatic îl reprezintă profeția lui C.T. Russel privind anul 1914, când vor avea loc șapte evenimente cruciale pentru umanitate[4]: Regatul lui Dumnezeu va prelua controlul Pământului după distrugerea instituțiilor existente, iar Cristos va fi noul conducător al planetei; cei credincioși, „preoțimea regală" va fi glorificată împreună cu Cristos; Ierusalimul nu va mai fi călcat în picioare de către Gentili, ci va renaște, iar orbirea lui Israel va trece; va veni marea epocă a tulburărilor și va culmina cu o anarhie globală ce se va termina în 1914[5]. În cadrul acestui moment apocaliptic, două tipuri de creștini sfințiți vor fi salvați[6]: cei 144 000 care vor fi preoții regali ai lui Cristos și ceilalți, care vor fi perfecți într-o mai mică măsură și care îi vor servi pe cei 144 000.

C.T. Russel moare pe 31 octombrie 1916 în Pampas, Texas, și va fi considerat[7] de către adepții săi ca întruchiparea *„martorului laodiceean"*[8] și a *„slugii credincioase și înțelepte"*[9].

Din 1917 și până în 1942, cel de-al doilea președinte al Watch Tower Society va fi Joseph F. Rutherford. Primele sale inițiative au fost de întărire a autorității președintelui la nivelul organizației și de a continua politica lui C.T. Russel de promovare a unor noi interpretări ale *Bibliei*. Astfel, J.F. Rutherford va adopta o

[1] H. Barbour, C.T. Russell, *Three World and the Harvest of This World* [Trei Lumi și Recolta acestei Lumi], Rochester N.Y., 1877.

[2] În 1881, este înființată Zion's Watch Tower Tract Society ca structură administrativă de popularizare a ideilor biblice prin intermediul a diverse materiale printate, C.T. Russel devenind primul ei președinte in 1884. Carta societății (Zion's Watch Tower Charter) specifică clar la art. 2, p.1: „Scopul pentru care Corporația a fost înființată este diseminarea adevărurilor biblice în diverse limbi prin intermediul publicării de broșuri, pamflete, articole și alte documente religioase, și prin utlizarea tuturor mijloacelor legale pe care consiliul său de administrație, alcătuit corespunzător, le va considera avantajoase pentru promovarea scopului declarat".

[3] Interpretările teologice ale lui C.T. Russel au fost publicate în șase volume de *Studii* ale Scripturii și cuprind o serie de elemente dogmatice fundamentale pentru adepții săi.

[4] C.T. Russel, *The Time is at Hand, Millennial Dawn* [Timpul este iminent, Zorii Mileniului], vol.2 din *Studii* ale Scripturii, Tower Publishing Co., Allegheny, PA., USA, 1889, p. 73–102.

[5] Ulterior, pentru a explica neîmplinirea profețiilor sale, C.T. Russel va scrie: „Noi credem că datele s-au dovedit a fi în principiu corecte. Noi credem că Timpurile Gentililor s-au sfârșit și că Dumnezeu permite acum Guvernelor Gentile să se distrugă singure, pentru a pregăti calea pentru Regatul lui Messia. Domnul nu a spus că Biserca va fi glorificată în totalitate până în 1914. Noi doar am dedus acest lucru și, în mod evident, am greșit" – „The Watchtower" [Turnul de veghe], 04/1916, p. 126–127.

[6] C.T. Russell, *The New Creation, Millenial Dawn* [Noua Creație, Zorii Mileniului], vol. 6 din *Studii* ale Scripturii, Watch Tower Bible and Tract Society, Brooklyn N.Y., USA, 1904, p. 120–121 și p. 127–129.

[7] „The Watchtower" [Turnul de veghe], 01/1917, p. 6049

[8] *Apocalipsa Sf. Ioan* 3: 14 „Iar îngerului Bisericii din Laodiceea scrie-i: Acestea zice Cel ce este Amin, martorul cel credincios și adevărat, începutul zidirii lui Dumnezeu".

[9] *Evanghelia după Matei*: 24: 45 „Cine, oare, este sluga credincioasă și înțeleaptă pe care a pus-o stăpânul peste slugile sale, ca să le dea hrană la timp?"

https://biblioteca-digitala.ro

poziție intolerantă față de orice altă credință religioasă[10] și va condamna relația dintre guverne și organizațiile religioase considerând inclusiv patriotismul ca fiind echivalentul unei crime[11]. După o serie de conflicte cu autoritățile federale ale Statelor Unite[12], J.F. Rutherford se va dedica reorganizării administrative a Studenților în Biblie și promovării la nivel de masă a doctrinei acestora. El este cel care va propune[13] adoptarea numelui de *Martorii lui Iehova,* pornind de la versetul 10, capitolul 43 al Cărții lui Isaia[14], considerând că acest nume îi va aduce glorie lui Dumnezeu[15] și va contribui la diferențierea dintre ei și celelalte grupuri care purtau numele de *Studenți ai Bibliei.*

La nivel doctrinar, J.F. Rutherford va impune o serie de modificări ale doctrinelor deja existente, dar va adăuga și elemente noi. Astfel, el va schimba anul în care va începe domnia lui Cristos pe Pământ din 1914 în 1925 și anunță reînvierea patriarhilor evrei Avraam, Isaac, Iacov și a altora în calitate de reprezentanți ai unei noi ordini terestre[16]. Crăciunul a fost declarat sărbătoare

[10] C.T. Russell, *The Finished Mystery. Studies in the Scripture* [Misterul Dezvăluit, Studii ale Scripturii], vol. 7, Peoples Pulpit Association, Brooklyn N.Y., USA, 1918, p. 486: *„după căderea ecclesiasticismului apostat în revoluție, în 1918, va veni sfârșitul diverselor elemente necreștine aflate în opoziție față de Creștinătate, oștile adevăratului Creștinism, care va căuta să profite din căderea ei".* Cartea este atribuită postum lui C.T. Russel, deși se pare că a fost scrisă de către doi studenți în *Biblie*, Clayton J. Woodworth și George H. Fisher conform Crompton R., *Counting the Days to Armageddon* [Numărând Zilele până la Armageddon] Cambridge: James Clarke & Co, 1996, p. 84;

[11] C.T. Russell, *op. cit.*, 1918, p. 258: „Chiar și republicile vor dispărea în toamna lui 1920 [...] Fiecare regat pământean se va termina și va fi înghițit de anarhie".

[12] Dat fiind contextul politic internațional, această atitudine va provoca reacții virulente din partea guvernelor Statelor Unite ale Americii și Canadei, ajungându-se la arestarea lui J.F. Rutherford și a altor directori ai societății și condamnarea lor la 20 de ani de închisoare pentru încălcarea legislației în vigoare (Espionage Act din 15 iunie 1917 interzicea orice formă de interferență cu operațiunile militare ale SUA, inclusiv promovarea insubordonării în armată sau împiedicarea recrutărilor). În 1919 au fost eliberați pe cauțiune, iar în 1920 acuzațiile au fost retrase. Pentru mai multe detalii, vezi Holdern A., *Jehovah's Witnesses. Portrait of a Contemporary Religious Movemen* [Martorii lui Iehova: Portretul unei Mișcări Religioase Contemporane], London: Routledge, 2002, p. 20.

[13] Convenția din 26 iulie 1931, Columbus, Ohio, SUA. Pentru detalii vezi L. Chretien și M. Chretien, *Witnesses of Jehovah. A shocking expose of what Jehovah's Witnesses Really Believe* [Martorii lui Iehova: O expunere șocantă a ceea ce cred cu adevărat Martorii lui Iehova], Harvest House Publishers, Eugene, Oregon, USA, 1988, p. 46.

[14] Isaisa 43: 10 „Voi sunteți martorii Mei, zice Domnul, și Sluga pe care am ales-o, ca să știți, să credeți și să pricepeți că Eu sunt: înainte de Mine n-a fost Dumnezeu și nici după Mine nu va mai fi".

[15] *„The Watchtower" [Turnul* de veghe], 02/2006, p. 26-29

[16] J.F. Rutherford, *Millions Now Living Will never Die* [Milioane care trăiesc acum nu vor muri niciodată], International Bible Students Association, Brooklyn N.Y., USA, 1920, p. 88: „Șaptezeci de jubilee de câte 50 de ani fiecare ar fi un total de 3500 de ani. Acea perioadă de timp, începând în 1575 înainte de Anul Domnului 1, se va termina automat în toamna anului 1925, când modelul se termina și marele anti-model trebuie să înceapă. Ce trebuie să ne așteptăm să se întâmple atunci? Principalul lucru care trebuie restaurat este reînvierea rasei umane; și din moment ce celelalte Scripturi stabilesc cu siguranță faptul că Avraam, Isaac, Iacob și alți credincioși din trecut vor fi reînviați, aceștia vor fi primii distinși, ne putem aștepta în 1925 să fim martori la întoarcerea acestor oameni credincioși ai lui Israel din moarte, fiind reînviați și readuși la umanitatea perfectă și făcuți reprezentanți legali și vizibili ai noii ordini a lucrurilor pe pământ".

https://biblioteca-digitala.ro

păgână, iar ulterior au fost condamnate toate celelalte sărbători și celebrări. În plus, J.F. Rutherford va respinge ideea crucificării lui Isus pe cruce, afirmând că a fost crucificat pe un copac[17]. În 1935, J.F. Rutherford neagă discriminarea făcută de C.T. Russel în privința celor două categorii spirituale, cei 144 000 și ceilalți, considerând că un număr mare de oameni va supraviețui Apocalipsei și că aceștia vor avea parte de viață eternă dacă vor deveni Martori ai lui Iehova înainte de începerea Apocalipsei. De asemenea, J.F. Rutherford considera că reglementările legale care solicitau elevilor să salute drapelul american ca modalitate de a promova patriotismul reprezintă o încălcare a legământului dintre Martori și Iehova[18], lucru ce va duce la exmatricularea copiilor din 43 de state americane și la o serie de procese intentate de către Watch Tower Society statelor americane responsabile.

Din 1942 și până în 1977, Nathan H. Knorr va fi cel de-al treilea președinte al *Watch Tower Bible and Tract Society*. Prioritatea mandatului său a fost extinderea organizației atât la nivelul Statelor Unite, cât și la nivel internațional. Astfel, au fost instituite *Școla Avansată de Minister Teocratic* și *Watchtower Bible School of Gilead*, ambele având ca scop cercetarea biblică și propovăduirea elementelor doctrinare ale Martorilor lui Iehova la nivel național și internațional. În 1942 existau 25 de reprezentanțe ale Martorilor lui Iehova la nivel mondial, în 1946 s-a ajuns la 57, iar in 1977 erau 97[19]. Între anii 1950 și 1961 a fost publicate o nouă traducere a *Bibliei*, *The New World Translation of the Holy Scriptures,* un *Nou Testament Grec-Englez* interlinear și o Enciclopedie Biblică. De asemenea, N.H. Knorr a sprijinit trecerea la o conducere colectivă și la o asumare organizațională a dezvoltărilor dogmatice. Astfel, începând cu 1942, toate publicațiile Martorilor lui Iehova sunt atribuite unui comitet de scriere și nu unui autor anume, iar sintagma „corp de conducere" devine din ce în ce mai uzitată cu referire la consiliul de administrație al *Watchtower Society*.

În 1945 a fost instituită interdicția pentru transfuzie sanguină, iar din 1961 a fost interzis consumul de sânge din carne, Martorilor recomandându-li-se să verifice acest lucru la măcelarie[20]. De asemenea, a fost recomandată renunțarea la celebrarea

[17] J.F. Rutherford, *Riches* [Bogății], Watch Tower Bible & Tract Society, Brooklyn N.Y., USA, 1936, p. 27: „Isus a fost crucificat, nu pe o cruce de lemn, așa cum este prezentat în multe imagini și poze, și care imagine sunt făcute și prezentate de către oameni; Isus a fost crucificat prin baterea în cuie a corpului sau de un copac".

[18] *Yearbook of Jehovah's Witnesses 1936* [Anuarul Martorilor lui Iehova 1936], Watchtower Bible and Tract Society, Brooklyn N.Y., USA, 1935, p. 22: „Salutul sau onorul unui steag înseamnă următorul lucru: 'Depind de ceea ce acest steag reprezintă pentru salvarea mea. Cei care îl stiu și îl servesc pe Dumnezeu în spirit și în adevăr asteapta salvarea de la Dumnezeu Iehova, și nu de la un om sau o organizatie făcută de om. Așadar, este clar că salutul oricărui steag de către cei care sunt în legământ cu Iehova Dumnezeu, să facă după voia lui, constitue ruperea acelui legământ cu Dumnezeu, iar cei ce rup legământul sunt vinovați de moarte".

[19] Sub președinția lui Nathan H. Knorr, numărul Martorilor lui Iehova a crescut de la 108 000 la peste 2 000 000 conform L. Chretien și M. Chretien, *op. cit.*, p. 56.

[20] „The Watchtower" [Turnul de veghe], 11/1961, p. 669–670: „Creștinilor le este de asemenea comandat să se abțină 'de la sânge și de la ceea ce este sugrumat' (Faptele Apostolilor 21:25). Scriptura nu indică că un om poate consuma carne, dar el nu trebuie s-o facă ca un act de idolatrie; totuși, nicăieri nu spune Biblia că cei credincioși pot consuma sânge în vreo circumstanță".

https://biblioteca-digitala.ro

zilelor de naștere pornind de la ideea că originea acestor sărbătoriri este păgână[21]. În ceea ce privește interpretările apocaliptice ale Martorilor lui Iehova, anul 1975 a fost sugerat ca fiind o dată posibilă pentru Armageddon și sfârșitul acestei lumi dominate de Satan[22], ceea ce a dus la o creștere a fervorii religioase la nivelul membrilor, ajungând până la a-și vinde toate posesiunile pentru a-și finanța călătoriile misionare.

În perioada 1977–1992, președinte al Watch Tower Bible and Tract Society a fost Frederick William Franz, iar între anii 1992 și 2000 Milton George Henschel. În momentul de față, Martorii lui Iehova sunt conduși de către un Corp de Guvernare compus din 8 membri: D. H. Splane, A. Morris III, D. M. Sanderson, G. W. Jackson, M. S. Lett. Front row, left to right: S. F. Herd, G. Lösch și G. H. Pierce.

STRUCTURA ORGANIZATORICĂ

Organizația Martorii lui Iehova este structurată ierarhic după un model teocratic, fiind condusă în momentul de față de către cei opt membri[23] ai Corpului de Guvernare al Martorilor lui Iehova din Brooklyn, New York, Statele Unite ale Americii. Fiecare dintre aceștia face parte din categoria celor „unși" pentru viața paradisiacă și îndeplinește rolul de președinte conform unei rotații anuale, iar in caz de vacantare a unui loc, cei rămași selectează un succesor.

La nivel mondial, Martorii lui Iehvoa sunt împărțiți în 98 de filiale, grupate în aproximativ 30 de zone globale, fiecare sub supravegherea unui Supraveghetor de Zonă. Fiecare sediu principal de filială este denumit Betel, Casa lui Dumnezeu, și este întreținut de voluntari cu scopul de a produce și a distribui materialele necesare congregațiilor. Filialele sunt compuse din districte, districtele din circumscripții și circumscripțiile din congregații. La fiecare nivel organizatoric există un Supraveghetor care este responsabil de buna desfășurare administrativă a cultului. Din punct de vedere organizațional, congregația stă la baza Martorilor lui Iehova. O congregație poate avea între 10 și 200 de membri, conduși de bătrânii locali și servitori.

În acest moment, conform datelor oficiale ale organizației, Martorii lui Iehova sunt răspândiți în 239 de țări și teritorii, au publicații în 595 de limbi și numără 7 538 994 de adepți împărțiți în 111 719 congregații[24].

De asemenea, există și o serie de corporații care susțin activitatea Martorilor lui Iehova: Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc., International Bible Students Association etc.

[21] „The Watchtower" [Turnul de veghe], 01/1951, p. 16: „Asemenea sărbătoriri își au originea în religiile păgâne și nu pe baze Scripturale. Unii comentatori ai Bibliei sugerează că sărbătorile zilelor de naștere și-au avut originea în «noțiunea imortalității sufletului»".

[22] *Life Everlasting in Freedom of the Sons of God* [Viața eternă în libertate a Fiilor lui Dumnezeu], Watch Tower Bible & Tract Society, Brooklyn N.Y., USA, 1966, p. 22–35 și Chretien L. și Chretien M., *op. cit.*, p. 55.

[23] Numărul membrilor Corpului de Guvernare a variat în timp: în perioada 1974–1980 au fost 18, în perioada 2010–2012 au fost 7.

[24] www.jw.org

https://biblioteca-digitala.ro

ELEMENTE DOCTRINARE SPECIFICE

Exegeza cărților biblice făcută de către Corpul de Guvernare, sub inspirația duhului divin[25], este sursa doctrinelor Martorilor lui Iehova[26]. În mod evident, toți membrii organizației trebuie să cunoască și să aprofundeze aceste interpretări, orice inițiativă de modificare a acestora prin interpretări personale fiind considerată apostazie și pedepsită cu excluderea[27]. Martorii lui Iehova consideră că Dumnezeu intervine direct în istorie, prin indicarea Organizației Mondiale a Martorilor lui Iehova ca fiind singura desemnată să acționeze pe Pământ în numele și cu binecuvântarea lui. Astfel, orice contestare a regulilor și doctrinelor organizației echivalează cu o contestare a lui Dumnezeu.

Pentru Martorii lui Iehova, *Biblia* reprezintă cuvântul perfect al lui Dumnezeu, corect din punct de vedere istoric și științific, și fundament al tuturor principiilor dogmatice: „Scripturile sunt darul neasemuit al lui Dumnezeu pentru umanitate, un depozit de valori spirituale a cărui adâncime de înțelepciune insondabilă și a cărui putere pentru iluminare și încurajare către dreptate depășește pe aceea a tuturor cărților scrise vreodată"[28]. Martorii lui Iehova resping ideea de Treime, considerând că Dumnezeu este Tatăl Creator al lumii, iar Isus Cristos este Fiul, separat de Tatăl și singura sa creație directă. De asemenea, ei preferă utilizarea numelui biblic al lui Dumnezeu, Iehova, dupa transliterarea tetragramei YHWH din ebraica biblică[29] și considerată ca fiind singura formulă adecvată de venerare[30].

Isus Cristos este Fiul lui Dumnezeu, creat direct de acesta în Rai și participant la creația lumii. Sacrificiul său pe stâlpul torturii este răscumpărarea divină pentru păcatele umanității și pentru aceasta el va fi rege, mare preot și judecător al Regatului Divin. De asemenea, el este singurul mediator între cei 144 000 de aleși și Dumnezeu, dar de „noul legământ" pot beneficia și ceilalți credincioși.

[25] „The Watchtower" [Turnul de veghe], 07/2010, p. 23.

[26] *Organized to Do Jehovah's Will*, [Organizați pentru a împlini voința lui Iehova], Watch Tower Bible & Tract Society, Brooklyn N.Y., USA, 2005, p. 17-18: „Cei unși care fac astăzi parte din Corpul de Guvernare al Martorilor lui Iehova au în spatele lor zeci de ani de serviciu credincios și experiență teocratică. Ei oferă direcție spirituală poporului lui Iehova, așa cum făcea și corpul de guvernare al primului secol. De asemenea, Corpul de Guvernare continuă să își asume responsabilitatea supravegherii muncii de predicare, producerii de material de studiu al Bibliei și aranjarea numirii supraveghetorilor pentru a servi organizația în diverse capacități".

[27] „The Watchtower" [Turnul de veghe], 08/2001, p. 14: „Din moment ce unitatea trebuie păstrată, un Creștin matur trebuie să fie în uniune și armonie deplină cu frații credincioși în ceea ce privește credința și cunoașterea. El nu sprijină sau insistă în opiniile personale sau nutrește idei personale în ceea ce privește înțelegerea Bibliei. Mai degrabă, el are încredere totală în adevăr așa cum este el revelat de către Iehova Dumnezeu prin fiul Său, Isus Cristos, și sclavul credincios și discret".

[28] *All Scripture is Inspired of God and Beneficial* [Toată Scriptura este inspirată de Dumnezeu și este folositoare], Watch Tower Bible & Tract Society, Brooklyn N.Y., USA, 1990, p. 8.

[29] *Ieșirea* 3: 15: „Atunci Dumnezeu a răspuns lui Moise: «Eu sunt Cel ce sunt». Apoi i-a zis: «Așa să spui fiilor lui Israel: Cel ce este m-a trimis la voi!»».

[30] *Evanghelia după Matei* 6: 9: „Deci voi așa să vă rugați: Tatăl nostru, Care ești în ceruri, sfințească-se numele Tău ".

https://biblioteca-digitala.ro

Adversarul lui Dumnezeu este Satan, cel care conduce lumea în prezent. Deși era cândva fiul perfect al lui Dumnezeu, a căzut din ceruri din pricina orgoliului său și a dorinței de a fi venerat la fel ca Iehova[31]. Totuși, Satan rămâne unealta divină cu care Dumnezeu testează umanitatea și de aceea nu a fost distrus[32].

Eshatologia reprezintă una dintre temele centrale ale doctrinelor profesate de Martorii lui Iehova, având în vedere că în opinia lor umanitatea își trăiește ultimele zile și că judecata lui Dumnezeu se apropie[33]. Astfel, sfârșitul lumii va începe cu distrugerea falselor religii[34], identificate cu Babilonul cel Mare din Apocalipsa Sf. Ioan[35]. După Armageddon, Dumnezeu îi va învia pe cei morți și va instaura un Regat pe Pământ, care va dăinui o mie de ani și va fi condus de către Isus Cristos. La finalul celor o mie de ani, Satan va fi eliberat pentru a-i testa încă o dată pe oameni, după care va veni judecata finală a lui Dumnezeu, ce îi va da morții pe cei ce nu l-au urmat și le va asigura o viață eternă și perfectă celor credincioși. Începând cu 1914, Cristos și-a început domnia în Rai, iar Satan a fost alungat pe Pământ, ceea ce duce la o înrăutățire temporară a situației umanității. Semnele degradării spirituale a omenirii sunt: lăcomia de bani și bunuri materiale; neascultarea părinților; lipsa afecțiunii naturale; iubirea plăcerilor în loc de iubirea lui Dumnezeu; lipsa autocontrolului; lipsa iubirii de bine; ignorarea semnelor sfârșitului lumii; ridiculizarea dovezilor date privind sfârșitul lumii; predicarea la nivel mondial a Regatului lui Dumnezeu[36].

Salvarea umanității din păcat a fost posibilă datorită grației divine și a sacrificiului făcut de Isus. Pentru a fi demn de salvare, omul trebuie să aibă credință și să o demonstreze prin fapte[37]. Dintre cei salvați, există două categorii distincte: cei 144 000 care vor domni împreună cu Iisus în Rai și pe Pământ în calitate de regi și preoți și ceilalți credincioși care vor trăi o viață eternă pe Pământ[38]. Sufletul omului este muritor[39] și de aceea moartea este o stare de

[31] „The Watchtower" [Turnul de Veghe], 03/2007 p. 26: „La începutul istoriei omenirii, când prima pereche de oameni se afla în grădina Edenului, un înger al lui Dumnezeu s-a răzvrătit. De ce? Deoarece a fost nemulțumit de rolul pe care îl avea în organizația cerească a lui Iehova. Când au fost creați Adam și Eva, el a profitat de ocazie pentru a-i face pe aceștia să i se supună și să i se închine lui, nu adevăratului Dumnezeu. Răzvrătindu-se împotriva lui Dumnezeu și împingându-i pe primii oameni în păcat, acest înger a devenit Satan Diavolul. Cu timpul, și alți îngeri i s-au alăturat în răzvrătire".

[32] „The Watchtower" [Turnul de veghe], 10/2002, p. 8.

[33] *Revelation – Its Grand Climax at Hand* [Revelația – Marele Punct Culminant e Iminent], Watch Tower Bible & Tract Society, Brooklyn N.Y., USA, 1988, p. 235–236.

[34] *Revelation – Its Grand Climax at Hand* [Revelația – Marele Punct Culminant e Iminent], *op.cit.*, p. 205–207.

[35] Apocalipsa 14:8: „Și un al doilea înger a venit, zicând: A căzut, a căzut Babilonul, cetatea cea mare, care a adăpat toate neamurile din vinul furiei desfrânării sale."

[36] *Evanghelia după Matei* 24 :7, 14, 39; 2 Timotei 3 :2–4; 2 Petru 3:3–4.

[37] „The Watchtower" [Turnul de veghe], 11/2008, p. 28.

[38] „The Watchtower" [Turnul de veghe], 01/2007, p. 25–30.

[39] Iezechiel 18:4: „Că iată toate sufletele sunt ale Mele; cum este al Meu sufletul tatălui, tot așa și sufletul fiului; sufletul care a greșit va muri".

https://biblioteca-digitala.ro

nonexistență[40]. Iadul nu există, ci este pur și simplu o denumire a mormântului fiecărui individ[41].

În ceea ce privește raportul dintre membrii organizației și organizație, Martorii lui Iehova consideră că orice îndepărtare de la dogmele fundamentale sau renunțare la organizație a membrilor este o formă de apostazie în care aceștia renunță la protecția lui Dumnezeu și intră în lumea lui Satan[42].

PRACTICI RITUALE

Locul de rugăciune și predică este Sala Regatului, unde sunt organizate două întâlniri pe săptămână: una în mijlocul săptămânii, dedicată studiului *Bibliei* și pregătirii pentru Școala Teocratică, iar cealaltă la sfârșitul săptămânii, dedicată predicii și studiului dogmatic. Nu există nicio recitare a vreunui crez, rugăciune în tăcere sau ritualuri mistice. În cadrul adunării, termenii folosiți sunt „frate" și „soră", ceea ce intensifică sentimentul de apartenență la o comunicare religioasă, prin crearea unei uniformități în credință și comportament. De asemenea, Sălile Regatului au o structură clasică, fără niciun fel de simbol religios.

Printre ceremoniile anuale, cea mai importantă este Memorialul morții lui Cristos, care are loc în ziua de Nisan 14, conform vechiului calendar ebraic. În afară de aceasta, mai există și o Zi Specială a Adunării, sărbătorită anual, precum și o Convenție Internațională la fiecare cinci ani. Printre serviciile religioase ale Martorilor lui Iehova se numără botezul prin cufundarea în apă, oficierea căsătoriilor și serviciile funerare. De asemenea, Martorii lui Iehova consideră că propovăduirea doctrinelor lor religioase este o datorie și sunt organizați de așa natură încât să aibă un program dedicat evanghelizării. În cadrul activităților lor de diseminare a doctrinelor religioase, este folosită o versiune proprie a *Bibliei*, precum și diverse materiale printate, în special revistele „Turnul de Veghe/The Watchtower" și „Trezește-te!/ Awake!".

Structura familiilor în care părinții aparțin Martorilor lui Iehova este monogamă și patriarhală, în care tatăl este capul familiei, dar trebuie să își trateze familia cu respect și atenție. În caz de probleme familiale, bătrânii congregației pot

[40] *Ecclesiastul* 9:4: „Cei vii știu că vor muri, dar cei morți nu știu nimic și parte de răsplată nu mai au, căci numele lor a fost uitat".

[41] „The Watchtower" [Turnul de veghe], 07/2002, p. 5–7: „Cât de irațional este să gândești că Iov și-a dorit să meargă într-un loc incandescent pentru protecție! Pentru Iov, «iadul» era pur și simplu mormântul, unde suferința lui s-ar termina. Atunci, Iadul Bibliei este mormântul comun al umanității unde ajung și oamenii buni, cât și cei răi."

[42] „The Watchtower" [Turnul de veghe], 05/2000, p. 8–12: „Congregația Creștină se ferește de cuvinte nocive care 'se împrăștie ca o cangrenă' (2 Timotei 2:16–17; Titus 3:9). Aceasta este adevărată indiferent dacă asemenea cuvinte reflectă 'înțelepciunea' seculară amăgitoare, propaganda apostaților sau discuțiile nesocotite din cadrul congregației. În timp ce o dorință sănătoasă de a învăța lucruri noi poate fi benefică, o curiozitate nestăpânită ne poate expune la idei nocive. Noi nu ignorăm planurile lui Satan. (2 Corinteni 2:11) Noi știm că el face mari eforturi să ne distragă pentru a ne încetini în serviciul nostru pentru Dumnezeu".

https://biblioteca-digitala.ro

interveni pentru a ajuta la rezolvarea lor. Divorțul este permis doar în caz de adulter[43], iar comportamentul sexual al Martorilor lui Iehova este conservator. Avortul este considerat crimă, iar homosexualitatea și sexul premarital sunt condamnate ca păcate grave.

Un alt element important este interdicția consumului și păstrării sângelui, precum și a transfuziilor sangvine în conformitate cu interpretarea dată versetelor din *Levitic* 17:10–11[44]. Martorii lui Iehova evită contactul cu ceea ce este laic sau aparține altor doctrine filosofice sau religioase, deoarece acestea îl au ca sursă pe Satan. Refuză salutul steagului, a imnurilor naționale, precum și prestarea serviciului militar național. Sunt neutri din punct de vedere politic și nu participă la nicio manifestare ecumenică.

Din punct de vedere financiar, Martorii lui Iehova își finanțează activitățile prin donații primite de la membri și simpatizanți.

MARTORII LUI IEHOVA ÎN ROMÂNIA

În România, Martorii lui Iehova au apărut în 1911, iar primul birou de coordonare a fost deschis la Cluj, în 1920, când Ioan B. Sima s-a întors din Statele Unite[45]. În anul 1989, în România erau 17 000 de Martori ai lui Iehova, iar în anul 2012, organizația număra 40 147 de membri, împărțiți în 540 de congregații. Tot în 2012, au fost botezați 1 809 noi adepți și au participat la Comemorarea morții lui Cristos 81 592 de persoane[46].

La nivel statal, organizația religioasă „Martorii lui Iehova" a fost recunoscută ca asociație religioasă în 1990, iar în 2008 a fost adoptat Statutul pentru organizarea și funcționarea organizației religioase „Martorii lui Iehova"[47].

[Tehnicile de comunicare]

Comunicarea verbală

Întotdeauna doi la număr, îmbrăcați decent, foarte politicoși, perseverenți și mergând din ușă în ușă. Această comunicare directă în căutarea de potențiali adepți este tehnica propagandistică specifică a Martorilor lui Iehova.

[43] *Evanghelia după Matei*: „Eu însă vă spun vouă: Că oricine va lăsa pe femeia sa, în afară de pricină de desfrânare, o face să săvârșească adulter, și cine va lua pe cea lăsată săvârșește adulter".

[44] *Levitic* 17:10–11: „Dacă un om dintre fiii lui Israel și dintre străinii care trăiesc între voi va mânca orice fel de sânge, Îmi voi întoarce fața Mea împotriva sufletului celui ce va mânca sânge și-l voi stârpi din poporul său, pentru că viața a tot trupul este în sânge și pe acesta vi l-am dat pentru jertfelnic, ca să vă curățiri sufletele voastre, că sângele acesta curățește sufletul".

[45] P.I. David, *Călăuza creștină. Sectologie*, Curtea de Argeș, Editura Episcopiei Argeșului, 1994, p. 51.

[46] *Anuarul Martorilor lui Iehova 2013*, Watchtower Bible and Tract Society of Pennsylvania, Germania, 2012, p. 184–185.

[47] Hotărârea de Guvern nr. 658 din 2008, publicată în „Monitorul Oficial al României", Partea I, nr. 414 din 13 iunie 2008.

https://biblioteca-digitala.ro

În Manualul de Minister Teocratic[48] sunt date o serie de indicații detaliate privind elementele de comunicare în ministerul de teren. Astfel, totul începe cu elementele de comunicare paraverbală, fiind subliniate următoarele condiții: citire corectă în context, articulare clară, pronunție corectă, pauze adecvate, accentuare corespunzătoare, cursivitate, accentuarea ideilor principale[49], volum adecvat[50], modulație[51], entuziasm, căldură și sentiment. De asemenea, pentru a avea succes în comunicare, trebuie ținut cont și de o serie de principii ale comunicării nonverbale: gesturi și mimică[52], contactul vizual[53], naturalețe[54], aspect îngrijit și siguranță de sine[55]. Evident, cele mai numeroase și mai importante sunt principiile de comunicare verbală, deoarece acestea conțin mesajul esențial al Martorilor lui Iehova.

În primul rând, folosirea *Bibliei* în argumentare prin introducerea, citirea, accentuarea și aplicarea eficientă a textelor biblice stă la baza întregii abordări a Martorilor lui Iehova. Astfel, *Biblia* trebuie introdusă în discuție în funcție de atitudinea interlocutorului, pentru ca acesta să asculte fără prejudecăți: „«Nu considerați că ceea ce contează cu adevărat este părerea lui Dumnezeu?» Sau ai putea spune: «Știați că Biblia vorbește chiar despre acest subiect?» Dacă interlocutorul tău desconsideră Biblia, va trebui să folosești un alt gen de introducere. Ai putea să spui: «Permiteți-mi să vă citesc o profeție făcută în antichitate». Sau: «Cea mai răspândită carte din istoria omenirii spune că...»"[56].

Referirile la pasaje sau versete biblice trebuie făcute pentru a-i stârni interesul interlocutorului și a-i arăta modul în care acestea trebuie interpretate. Evident, aceste referiri trebuie introduse în conversație mai intâi, iar acest lucru poate fi realizat prin mai multe metode. „În ministerul de teren, ai putea folosi întrebări introductive de genul: «Și dumneavoastră, și eu avem un nume propriu. Oare Dumnezeu să nu aibă și el un nume? Putem găsi răspunsul în Psalmul 83: 18». «Va exista vreodată un singur guvern pentru toată omenirea? Observați ce spune în

[48] *Să tragem foloase din cursurile Școlii de Minister Teocratic*, Watch Tower Bible & Tract Society of New York, Brooklyn N.Y., SUA, 2012.

[49] *Ibidem*, p. 105.

[50] *Ibidem*, p. 109.

[51] *Ibidem*, p. 111.

[52] *Ibidem*, p. 121.

[53] *Ibidem*, p. 125: „Străduiește-te să stabilești un contact vizual, sau cel puțin să privești persoana într-un mod respectuos și amabil. Un zâmbet cald care reflectă bucurie lăuntrică va atrage. O atare expresie poate dezvălui multe despre tine și îl ajută pe locatar să se simtă în largul lui în timpul conversației".

[54] *Ibidem*, p. 129: „Dacă, atunci când depui mărturie, te comporți și vorbești firesc, îți ajuți ascultătorii să se destindă. S-ar putea chiar să devină mai receptivi la ideile biblice pe care vrei să li le împărtășești. Nu le ține o predică, ci conversează cu ei. Fii prietenos. Arată-te interesat de ceea ce spun și aprobă-i când fac comentarii".

[55] *Ibidem*, p. 137: „Trădezi lipsă de siguranță și dacă îți miști încontinuu picioarele ori te legeni de pe-un picior pe altul, dacă ai o poziție prea rigidă sau, dimpotrivă prea relaxată, dacă îți umezești frecvent buzele sau înghiți întruna și dacă ai o respirație întretăiată. Cu efort, aceste manifestări de emotivitate pot fi controlate. Încearcă să le elimini pe rând".

[56] *Ibidem*, p. 144.

https://biblioteca-digitala.ro

acest sens Daniel 2: 44». «Vorbește într-adevăr *Biblia* despre condițiile existente astăzi? Comparați ce spune în 2 Timotei 3: 1–5 cu ceea ce vedeți că se întâmplă în jurul dumneavoastră». «Vor dispărea vreodată suferința și moartea? Răspunsul Bibliei poate fi găsit în Revelația 21: 4,5.» [...] Prezintă o problemă. Ai putea să menționezi o problemă și apoi să atragi atenția asupra unui verset care oferă soluția. Nu-i da auditoriului impresia că vei prezenta mai multe explicații decât o vei face. Uneori, textul biblic oferă doar o rezolvare parțială a problemei. Totuși, în timp ce-l citești, invită-ți publicul să observe soluția dată de verset la problemă. În mod asemănător, ai putea să enunți un principiu referitor la conduita sfântă și apoi să te folosești de o relatare biblică pentru a arată cât este de înțelept să respectăm acest principiu.[...] *Fă referire la Biblie ca la o autoritate în materie.* Dacă ai reușit deja să stârnești interesul auditoriului față de subiect și ai menționat unul sau mai multe aspecte ale acestuia, ai putea să introduci un text biblic prin cuvintele: «Remarcați ce spune Cuvântul lui Dumnezeu cu privire la acest subiect». Expresii de acest gen arată ca ideile pe care urmează să le citești sunt demne de încredere. [...] *Ține cont de context.* Pentru a hotărî cum să introduci un verset, trebuie să-i cunoști bine contextul. [...] Prezintă informații suplimentare. Ele sunt deosebit de eficiente pentru a demonstra că situațiile existente în timpurile biblice sunt asemănătoare celor despre care vorbești. [...] De obicei, nu este suficient să citești și să accentuezi un text biblic. Nu uita că oamenii de rând nu cunosc *Biblia* și, probabil, nu vor înțelege de la prima citire ce vrei să spui. Atrage-le atenția asupra fragmentului care se aplică exact la ceea ce discutați. De obicei, aceasta pretinde să izolezi cuvintele-cheie, adică acele cuvinte care au legătură directă cu ideea în discuție. Cea mai simplă metodă este aceea de a le repeta. Dacă vorbești cu o singură persoană, ai putea să-i pui niște întrebări care să o ajute să identifice cuvintele-cheie. Când se adresează unui grup, anumiți oratori preferă să-și realizeze obiectivul folosind sinonime sau reformulând ideea. Totuși, dacă alegi această variantă, trebuie să ai grijă ca auditoriul să înțeleagă legătura dintre ideea în discuție și textul biblic. Prin izolarea cuvintelor-cheie pui o bază discuției. Mergi apoi mai departe. În prezentarea pe care ai făcut-o versetului, ai indicat clar motivul pentru care-l folosești? Dacă da, explică acum legătura dintre cuvintele pe care le-ai accentuat și motivul amintit. Arată clar în ce constă această legătură"[57].

De asemenea, în afara abordării subiectelor pe teme religioase, Martorii lui Iehova sunt încurajați să evidențieze și valoarea practică a versetelor biblice și a interpretărilor date[58]. Unul dintre elementele de succes ale comunicării directe este alegerea cuvintelor potrivite[59] și pregătirea prealabilă printr-o ordonare logică a ideilor în funcție de obiectivele urmărite, care pot fi informarea interlocutorului cu privire la o anumită doctrină, atitudine, calitate, conduită sau mod de viață, susținerea sau contestarea unei idei etc. O dată stabilite obiectivele, tema trebuie

[57] *Să tragem foloase din cursurile Școlii de Minister Teocratic*, p. 147–149.
[58] *Ibidem*, p. 159.
[59] *Ibidem*, p. 163.

https://biblioteca-digitala.ro

dezvoltată printr-o introducere care să stârnească interesul, printr-o prezentare instructivă și o expunere clară, cu informații exacte, care să evidențieze ideile principale. Încheierea trebuie și ea să fie eficientă[60].

Dincolo de aspectele logice ale prezentării, există și o serie de indicații privind abordarea persoanelor și deschiderea unor conversații care să conducă nu atât la o dezbatere, cât mai degrabă la convingerea interlocutorului de anumite idei doctrinare ale Martorilor lui Iehova: „Când discuți cu oamenii în ministerul de teren despre o problemă ce-i preocupă și le spui că există o soluție salutară, îi poți determina să asculte. Această problemă poate fi adusă în discuție de tine sau de interlocutor. De exemplu, te-ai putea referi la faptul că oamenii îmbătrânesc și mor, la creșterea delincvenței sau la răspândirea pe scară largă a nedreptății. Nu este nevoie să te lansezi într-o discuție prea amplă pentru a demonstra existența acestui gen de probleme, întrucât ele sunt evidente. Fă doar o referire la problemă și prezintă în continuare soluția oferită de *Biblie*. Problema ar putea fi însă și una strict personală, de exemplu dificultățile pe care le întâmpină un părinte fără partener, descurajarea provocată de o boală gravă sau suferința cauzată de tratamentul dur la care este supusă o persoană. Pentru a-ți ajuta cât mai bine interlocutorul, trebuie să fii mai întâi un bun ascultător. *Biblia* conține soluții valoroase la toate aceste probleme, dar trebuie folosite cu discernământ. Pentru ca discuția să-i fie cât mai utilă interlocutorului, trebuie să fii realist. Specifică dacă te referi la o soluție permanentă, la o ameliorare de scurtă durată sau doar la cum se poate îndura o situație ce nu poate fi schimbată în acest sistem de lucruri. Cu alte cuvinte, asigură-te că argumentul biblic pe care îl prezinți este suficient pentru a-ți susține concluzia"[61]. Evident, deși abordarea inițială ar putea conduce la ideea că un dialog este posibil, sau că exista doar o deschidere onestă a unei persoane față de alta, acest lucru este fals. În realitate, interesul este prozelitismul și nu individul în sine. De aceea, subiectele sunt pregătite cu atâta minuțiozitate și nu reflectă niște convingeri personale ale Martorului care abordează, cât o standardizare a comunicării deghizate în empatie și interes față de interlocutor. De asemenea, subiectele se referă la lucruri general valabile pentru un număr foarte mare de oameni, după care se încearcă deturnarea discuției prin oferirea de „informații utile care să-l ajute să înfrunte problema" și nu către „o soluție de moment" sau „*un sfat superficial*"[62].

Este urmărită atragerea emoțională a persoanelor și nu aspectul logic și rațional al dezbaterilor: „Dacă vrei, deci, ca învățătura pe care o predai să pătrundă în adâncul inimii, concentrează-te asupra următoarelor obiective: 1) Observă ce anume i-a influentat deja inima interlocutorului. 2) Scoate în evidență însușiri cum ar fi iubirea și teama de Iehova. 3) Încurajează-ți interlocutorul să-și analizeze motivațiile cele mai profunde pentru a-i putea plăcea pe deplin lui Iehova"[63]. De asemenea, abordarea emoțională nu este făcută nici ea la întâmplare, ci trebuie

[60] *Ibidem*, p. 220.
[61] *Ibidem*, p. 172.
[62] *Ibidem*, p. 188.
[63] *Ibidem*, p. 258.

https://biblioteca-digitala.ro

urmărite aspectele particulare ale persoanei pentru a-i câștiga încrederea și a-l determina să se apropie de ideile și convingerile Martorilor lui Iehova: „Când lucrezi din casă în casă, fii un bun observator. Decorațiunile interioare, jucăriile din grădină, articolele religioase sau abțibildurile de pe mașini pot arăta ce îl interesează pe locatar. Dacă îți răspunde locatarul, ascultă-l ce-ți spune. Cuvintele lui îți vor confirma sau corecta deducțiile privitoare la opiniile și la punctele sale și-ți vor oferi și alte informații de care ar trebui să ții cont când îi depui mărturie"[64]. Și mai mult decât atât, „Întrebările alese cu grijă îți permit să descoperi ce se află în inima cuiva. Ai putea să întrebi: «Ce crezi despre...?», «Ce te-a convins că.... ?», «Cum ai reacționa dacă... ?» Fii însă atent să nu-l bombardezi cu întrebări. Cu mult tact, ai putea să-i spui mai întâi: «Pot să întreb... ?» A pătrunde în inima cuiva este o muncă grea, care nu se realizează de azi pe mâine. Pentru ca cineva să fie dispus să-ți dezvăluie sentimentele sale cele mai lăuntrice trebuie mai întâi să-i câștigi încrederea, iar asta cere timp. Dar, chiar și după aceea, trebuie să fii atent să nu creadă că vrei să te amesteci în treburile lui. – 1 Pet 4 :15. De asemenea, ai nevoie de discernământ pentru a-ți controla reacțiile la cuvintele interlocutorului. Nu uita că obiectivul tău este acela de a-i înțelege sentimentele pentru a stabili ce fel de informații biblice l-ar putea determina să treacă la acțiune. Abține-te de a-i arăta că are un punct de vedere greșit și încearcă să discerni sentimentele din spatele cuvintelor. [...] Odată ce vei înțelege ce crede sau ce nu crede cineva și de ce, te vei putea folosi de aceste informații. [...] Un alt sentiment pe care ar trebui să li-l insufli altora este teama sfântă (Ps. 111 :10 ; Rev. 14 :6,7). Acest respect profund, sau teama de Dumnezeu, îi poate motiva să realizeze lucruri pe care nu le-ar putea face altfel. Vorbind cu alții despre lucrările magnifice ale lui Iehova și despre extraordinara sa bunătate iubitoare, i-ai putea ajuta să manifeste și ei teama sănătoasă de a nu-i displăcea. – Ps. 66 :5 ; Ier. 32 :40"[65]. Se poate remarca atât o tendință către o manipulare afectivă prin simularea unui comportament afectiv, cât și apelul la frica de răzbunarea divină.

Manualul de Școală Teocratică cuprinde și elemente cum ar fi respectul față de alții: „fie ca modul nostru de abordare, atitudinea și vorbirea noastră să dovedească întotdeauna că am ajuns să-i privim pe alții așa cum ne-a învățat Iehova să-i privim"[66], deși conceptul de respect are cu totul altă semnificație. Astfel, în declararea ca falsă a doctrinei interlocutorului, indiferent care ar fi ea, nu s-ar obține prea mult succes chiar dacă i se demonstrează cu argumente biblice adevărul: „Însă, fiind raționali, sau rezonabili, vom avea mai mult succes"[67]. Interesant este faptul că aceste indicații apar la categoria *raționamente logice*, deși sugestia este practic ignorarea valorii de adevăr a convingerilor interlocutorului pentru a avea mai mult succes în convertire.

[64] *Ibidem*, p. 198.
[65] *Ibidem*, p. 259.
[66] *Ibidem*, p. 193.
[67] *Ibidem*, p. 251.

https://biblioteca-digitala.ro

Un alt aspect ce merită subliniat este utilizarea unor informații științifice pentru a demonstra valoarea de adevăr a *Bibliei*. Astfel, „când menționezi anumite detalii despre legile naturii sau despre plante și viata animalelor, tu nu urmărești să prezinți un fapt științific fascinant pe care locatarul să nu-l mai fi auzit niciodată. Scopul tău trebuie să fie acela de a stabili o relație între dovezile oferite de natură și declarațiile *Bibliei* referitoare la existența unui Creator iubitor. În felul acesta, locatarul va fi ajutat să privească lucrurile dintr-o perspectivă nouă"[68]. În cadrul discuțiilor dintre Martori și potențialii adepți, trebuie oferite ilustrări și exemple instructive, datorită valorii lor didactice deosebit de eficiente[69]. Toate informațiile prezentate în cadrul unei discuții trebuie să fie făcute pe un ton de conversație adecvat, încurajator și pozitiv, cu o voce plăcută, caldă, prietenoasă și amabilă. Exprimarea trebuie să fie convingătoare, deoarece „mai mult decât cuvintele, convingerea cu care vorbești poate arăta că ai să le împărtășești ceva de foarte mare importanță"[70]. De asemenea, repetiția ideilor este foarte bună pentru accentuare, la fel ca îndemnurile „bazate pe Cuvântul lui Dumnezeu".

MATERIALELE SCRISE

Primul lucru pe care îl putem remarca în textele doctrinare ale Martorilor lui Iehova este utilizarea unui limbaj specific, care reflectă dorința lor de a se distinge de celelalte culte, confesiuni și religii. Din punct de vedere doctrinar, Martorii lui Iehova împart lumea în două: martorii, fidelii și credincioșii, și ceilalți, supuși stăpânirii lui Satan și condamnați la moartea eternă. Acest jargon contribuie la distincția pe care o fac Martorii lui Iehova între cei din interior și cei din exterior. Funcția socială a comunicării reale între exterior și interior este anulată, generând o graniță invizibilă între Martori și ceilalți.

Textele oficiale ale Martorilor lui Iehova sunt unidirecționale, nu admit nicio formă de dialog sau intervenție exterioară, deoarece au o valoare doctrinară absolută. Se poate observa tendința pedagogică, precum și pretenția unei poziții morale de nivel înalt: textul predă, cititorul învață. Interpretarea pe care o fac textelor biblice este rațională, mergând pe explicațiile literale ale textelor și de aceea, interpretările nu fac apel la nicio formă de mister sau necunoscut. Totul pare să fie clar, justificat, logic și previzibil.

Textele doctrinare sunt repetitive, în sensul reluării tematicilor și a exegezelor, incompatibile oricărei forme de analiză textuală bazată pe etnologie, istorie sau filozofie. Din punctul de vedere al Martorilor lui Iehova, *Biblia* este cuvântul lui Dumnezeu, interpretările lor sunt conforme cu voința divină, restul e nu doar irelevant, ci chiar opera Satanei. De asemenea, începând cu 1942, toate textele publicațiilor sunt practic anonime, neexistând un autor asumat în spatele unei opinii sau a unei doctrine, ci întreaga organizație.

[68] *Ibidem*, p. 256.
[69] *Ibidem*, p. 240.
[70] *Ibidem*, p. 194.

https://biblioteca-digitala.ro

În plus, trebuie subliniate două caracteristici ale textelor: extraculturalitatea și extraetnicitatea. Astfel, scrierile Martorilor lui Iehova sunt universale, neexistând niciun fel de diferență între abordări, indiferent dacă se adresează locuitorilor Japoniei, Braziliei, Norvegiei sau Canadei. De asemenea, nu apare niciun semn de segregare etnică, Martorii negând orice diferență rasială, de culoare a pielii, etnicitate, limbaj, naționalitate sau clasă socială. Limbajul și termenii folosiți contribuie astfel la crearea unei comunități globale.

REPREZENTĂRILE VIZUALE

La Martorii lui Iehova, comunicarea prin mijloace vizuale pornește de la premiza că atunci „când cuvintele sunt însoțite de mijloace vizuale, informațiile sunt receptate cu ajutorul a două simțuri. În felul acesta, atenția este menținută vie, iar eficiența informațiilor crește"[71]. Folosirea unui mijloc vizual „evidențiază cu seriozitate ideile pe care vrem să le accentuăm în mod deosebit. El este util numai când contribuie la clarificarea unei idei, făcând-o mai ușor de înțeles, sau când dovedește veridicitatea celor spuse. Corect folosite, mijloacele virtuale adecvate lasă o amprentă adâncă în mintea ascultătorului, ajutându-l să-și amintească după mulți ani atât mijloacele vizuale la care s-a recurs, cât și ideea pe care au clarificat-o"[72].

Există două tipuri de reprezentări vizuale: statice (fotografii și desene) și dinamice (filme documentare și filme de animație). Reprezentările vizuale de tipul fotografiilor sau al desenelor sunt cele mai frecvent întâlnite și apar fie pe suport printat, fie în mediul online. Ele se bazează pe principii comune celor folosite în comunicarea verbală, deoarece scopul lor este să susțină elementele dogmatice prezentate verbal.

Toate reprezentările vizuale sunt dihotomice: pe de o parte, imagini ale Martorilor lui Iehova, zâmbitori, relaxați, propovăduitori, salvați, iar pe de altă parte, oameni ce suferă și mor din cauza păcatelor și necredinței lor. Nu doar expresiile personajelor relevă ideea generală a imaginii, ci și paleta coloristică folosită. Astfel, imaginile cu tentă pozitivă sunt întotdeauna colorate deschis, în timp ce culorile folosite pentru a descrie aspectele doctrinare negative sunt șterse și întunecate, aproape monocolore.

BIBLIOGRAFIE

Chryssides, G.D., 2008, *Historical Dictionary of Jehovah's Witnesses* [Dicționar istoric al Martorilor lui Iehova], The Scarecrow Press Inc, Lanham, Maryland, SUA.

Gruss, E.C., 1970, *Apostles of Denial. An examination and expose of the history, doctrines and claims of the Jehovah's Witnesses* [Apostolii Negării. O analiză și prezentare a istoriei, doctrinelor și pretențiilor Martorilor lui Iehova], Presbyterian and Reformed Publishing Co., SUA.

Holdern, A., 2003, *Cavorting with the Devil: Jehovah's Witnesses Who abandon Their Faith* [Dansând cu Diavolul: Martorii lui Iehova care își abandonează credința], Department of Sociology, Lancaster University, UK.

Raymond, Franz, 2004, *Crisis of Conscience* [Criza de conștiință], Commentary Press, Atlanta, SUA.

[71] *Ibidem*, p. 247.
[72] *Ibidem*, p. 249–250.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

RELIGII, CONFESIUNI ŞI IDENTITĂŢI CULTURALE ÎN MEDIUL MULTIETNIC TRANSILVAN. EVOLUŢII ŞI MUTAŢII ÎN PROCESUL GLOBALIZĂRII DIN AREALUL INTRACARPATIC

DOREL MARC

Religion et identités culturelles dans l'environnement multiethnique transylvain. Évolutions et mutations dans le processus de la mondialisation dans la région intra-carpatique

L'étude vise à remettre en question l'apport de la religion et des confessions religieuses dans l'évolution des identités culturelles dans l'environnement multiethnique jusqu'à l'étape actuelle des processus globaux.

En même temps, il met en évidence le rapport entre le territoire, le patrimoine spirituel religieux et l'identité, la façon dont ils influencent les processus de déterritorialisation et de reterritorialisation dans l'environnement multiethnique actuel.

De ce point de vue, ce document présente aussi des questions importantes liées à la relation entre la religion et l'influence de la technologie de communication transnationale et de la migration, en surprenant la façon dont ces dernières érodent le lien traditionnel entre les systèmes culturels et le territoire. Les processus de déterritorialisation seront donc analysés comme un détachement des pratiques sociales et culturelles de lieux spécifiques, en interrompant ainsi la relation naturelle, naturellement constante au fil du temps, entre la culture et les territoires géographiques.

Comme certains des théoriciens du phénomène, aujourd'hui on comprend la déterritorialisation non seulement comme une autre version du multiculturalisme, mais plutôt comme une situation contemporaine dans laquelle les systèmes culturels ne sont plus liés au territoire comme dans le passé. Avec cette déterritorialisation, mais manifestée en termes d'idées, capitaux, des biens, des médias, à travers des processus de la mondialisation, la sphère religieuse devient extrêmement complexe et vulnérable.

En outre, la relativisation, tel que partie intégrante de la mondialisation a à voir avec des aspects herméneutiques et identitaires de la tradition, y compris de l'identité religieuse, car la tradition représente un moyen de donner un sens à l'appartenance (l'aspect herméneutique) et un moyen de créer un sentiment d'appartenance (l'aspect identitaire). Mais, la relativisation devenant une expérience de la menace et de l'insécurité, souvent accompagnée par des sentiments de confusion, de doute et de peur, certains groupes, y compris ceux ethniques de la région transylvaine, essayent de conserver et/ou de (ré)créer les identités particulières dans cette étape des processus de la mondialisation.

Mots-clefs: *religion, identités culturelles, espace multiethnique transylvain, marque identitaire*

Cuvinte-cheie: *religie, identităţi culturale, spaţiu multietnic transilvan, marcă identitară*

Anuar IEF, serie nouă, tom. 25, 2014, Bucureşti, p. 115–129

https://biblioteca-digitala.ro

ARGUMENTE TEORETICE

În actuala etapă a proceselor globale, găsim necesar să readucem în discuție aportul religiei și confesiunilor religioase la evoluția identităților culturale din mediul multietnic transilvan. Această evoluție pune în evidență raportul dintre teritoriu, patrimoniul spiritual religios și identitate, modul cum acestea influențează procesele de deteritorializare și reteritorializare în mediul multietnic actual.

Globalizarea, cu o serie de procese paradoxale, manifestate pe multiple planuri, are nevoie și de o instanță morală care să o judece, de o voce a conștiinței care să o amendeze; iar singura în măsură să îndeplinească acest rol este la ora actuală religia, care, după aproape trei sute de ani de la începuturile secularizării, revine în spațiul public mai activă, implicându-se în dezbaterile privitoare la globalizare și în formularea direcțiilor viitoare ale acesteia[1]. Desigur, tradițiile religioase ale lumii nu tratează în același mod fenomenul globalizării, iar poziția acestora vizavi de globalizare nu este unitară. Observăm astfel că unele se opun globalizării, inspirând ideologii îndreptate împotriva acesteia, accentuând necesitatea revenirii la valorile și loialitățile tradiționale, în timp ce altele încearcă să se adapteze la contextul global, folosind oportunitățile pe care acesta le oferă, criticând anumite aspecte ale sale și propunând viziuni alternative[2].

Răspunsurile religiei la provocarea globalizării pot fi încadrate în două tendințe majore. Pe de o parte, să vizeze formarea unor identități particulariste, specificități – particularismul reprezentând în acest context o retragere, o respingere a globalității, prin accentuarea trăsăturilor proprii, distincte, atitudine ce poate promova reîntoarcerea la caracteristicile dintr-o perioadă premodernă, pentru a găsi un cadru de referință semnificativ, sau, pe de altă parte, să prezinte teologii mondiale care să promoveze o viziune inclusivistă a omenirii. În prima categorie se includ și fundamentalismele care caută căi de prezervare a modului de viață din trecut, printr-o accentuare a trăsăturilor distinctive manifestând, deopotrivă, o tendință de recuperare agresivă a trecutului. Cea de a doua abordare, universalistă, implică identificarea unui teren comun și a unor valori comune și încurajează o gândire care implică o relativizare a particularității propriei identități socio-istorice și expansiunea acestei identități înspre realizarea unei identități globale unice, umane[3].

Din perspectivă filosofică, Andrei Marga, a abordat problematica globalizării acordând în același timp un loc semnificativ religiei, propunându-și să determine ponderea pe care o are azi religia în societățile și în conștiința contemporană europeană. Profesorul clujean, prezentând concepții filosofice moderne, a încercat o revizuire a lor, depășindu-le, spre a le face relevante pentru lumea contemporană și pentru a putea formula soluții la problemele inerente globalității. Acesta, pledând

[1] Natalia Vlas, *Globalizarea și religia la începutul secolului XXI*, Cluj-Napoca, Editura Presa Universitară Clujeană, 2008, p. 10.

[2] *Ibidem.*

[3] *Idem*, p. 11.

https://biblioteca-digitala.ro

în favoarea formulării unor noi constructe filosofice şi teologice, a susţinut că în contextul lumii globalizatoare, devine crucială reconstruirea unor fundamente etice globale, a unui etos global, a cărui sursă nu poate fi decât religia. „Credinţa religioasă câştigă o nouă pondere, iar religia are o nouă răspundere"[4].

Cunoscutul teoretician Samuel Huntigton avertiza că lumea este acum divizată în câteva civilizaţii, care au concepţii ireconciliabile, iar în condiţiile în care se prefigurează sporirea importanţei identităţilor civilizaţionale, „ciocnirile" dintre acestea, care se opun includerii în cadrul unei societăţi mondiale, vor deveni iminente. Faptul s-ar datora în primul rând diferenţelor existente între civilizaţii fundamentate şi înscrise în istoria, limba, cultura, tradiţia şi mai cu seamă în religia acestora. În altă ordine de idei, procesele de modernizare şi transformările sociale datorate acestora au „dezrădăcinat" oamenii, au afectat până la distrugere sursele tradiţionale de identitate ale acestora, contribuind astfel la avântul mişcărilor religioase, care asigură o bază identitară şi ataşamentul religios, care depăşeşte graniţele naţionale.

Ca şi unii teoreticieni ai fenomenului, înţelegem azi deteritorializarea, nu doar ca o altă versiune a multiculturalismului, ci mai degrabă ca o situaţie contemporană în care sistemele culturale nu mai sunt legate de teritoriu la fel ca în trecut. Odată cu această deteritorializare însă, manifestată în planul ideilor, capitalului, bunurilor, mediei – prin intermediul proceselor globalizării, sfera religioasă devine extrem de complexă şi vulnerabilă.

De asemenea, unii teoreticieni susţin că relativizarea, ca parte integrantă a globalizării, are a face cu aspecte hermeneutice şi identitare ale tradiţiei, inclusiv ale identităţii religioase în cazul nostru, întrucât tradiţia reprezintă un mijloc de a da înţeles apartenenţei (aspectul hermeneutic) şi o modalitate de a crea un sentiment al apartenenţei (aspectul identitar). Relativizarea devenind însă, în ultima vreme, o experienţă a ameninţării şi insecurităţii, fiind însoţită deseori de sentimente de confuzie, îndoială şi teamă, unele grupuri, inclusiv cele etnice din arealul transilvan, încearcă să îşi prezerve şi/sau să îşi (re)creeze identităţile particulare în această etapă a proceselor globalizatoare.

Ne vom referi în cadrul limitat al acestei lucrări doar la aspecte ce ţin de religii, confesiuni şi identităţi culturale la români şi maghiari/secui din arcul intracarpatic, urmând ca cele germane/săseşti să facă subiectul altor abordări.

PERSPECTIVA ISTORICĂ A PROBLEMATICII

Un scurt recurs la trecut devine necesar atunci când încercăm o abordare a raportului etnie–confesiune cu referiri speciale la zona multietnică din interiorul arcului intracarpatic reprezentată de actualele judeţe Harghita, Covasna şi Mureş, aceasta stând sub semnul istorico-politic mai mult ca în cazul altor zone. Aşadar,

[4] Vezi Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Cluj-Napoca, Editura Fundaţiei pentru Studii Europene, 2003.

https://biblioteca-digitala.ro

reamintirea cadrului istoric de evoluție a religiei și confesiunilor religioase din Transilvania este obligatorie datorită reminiscențelor sale în planul individual mental, dar și colectiv al comunităților. În condițiile specifice Transilvaniei medievale și premoderne, au existat religiile „recepte", recunoscute de stat, cu credincioși din rândul maghiarilor, secuilor, sașilor și nobililor, iar religia ortodoxă a majorității populației românești, religie „schismatică", nerecunoscută de stat, ci doar „tolerată". Totodată, termenul „valah" cuprindea în sine deopotrivă etnia, credința ortodoxă și condiția servilă a românilor. În acea perioadă s-a stabilit o legătură puternică între etnie și confesiune, ortodoxia fiind socotită „Lege românească". Așadar, în ceea ce privește religia, erau socotite *religio recepta* confesiunile generate de Reformă: *Confessio Hungarica* (calvină), adoptată de către o parte a ungurilor și secuilor, *Confessio Augustana* (luterană), adoptată de sași, confesiunea antitrinitară (unitariană – sociniană), adoptată de către o altă parte a ungurilor și secuilor, și confesiunea romano-catolică, căreia i-au rămas fideli mai ales o parte dintre secui[5]. O parte din românii de la granița dintre județele de azi Harghita și Bacău vor deveni și ei mai târziu romano-catolici, cunoscuți generic sub numele de „ceangăi", trecând printr-un la fel de aspru proces de secuizare, păstrându-și doar portul popular și unele obiceiuri.

Amintim în acest sens că nu întâmplător când se face tot mai des trimitere la trecutul nobiliar secuiesc sau maghiar, se face și la situația juridică în care se găseau națiunile privilegiate (maghiari, secui, sași), cuprinse în *Unio Trium Nationum*, pe de o parte, iar pe de alta, românii prin stipulările discriminatorii prevăzute în cunoscutul și de tristă amintire Tratat Werböczi, din anul 1517, precum și pe legile adoptate după 1526. Ulterior, sub principele Mihail Apaffi (1661–1690), legislația adoptată după 1653 avea să fie reunită în corpusul legislativ numit *Compilationes Constitutiones*. Această legislație transilvăneană era deosebit de aspră sub raport social, stabilind un nivel de servitute dintre cele mai dure din Europa și o supremație a puterii nobiliare aproape fără limite. În Transilvania, relația etnie–religie nu putea fi nicidecum disociată.

Cele trei confesiuni protestante și-au ales episcopi (superintendenți), în schimb, din rațiuni politice, Episcopia romano-catolică de Alba a fost desființată în 1556, șeful Bisericii Catolice din Transilvania rămânând o vreme vicarul din scaunul secuiesc Ciuc.

Transilvania este cucerită la sfârșitul secolului al XVII-lea de către Austria, rămânând în cadrul Imperiului Habsburgic, apoi Austro-Ungar până în anul 1918. Noua stăpânire inaugurează și o nouă politică religioasă, de acum catolicismul fiind religia dominantă, încurajată de către autorități. Pentru a-și consolida pozițiile fragile la început, Austria a căutat să întărească elementul catolic din cadrul

[5] Ion Florentin Dobrescu, *Relația dintre politică, cultură și religie în Elveția și România. O comparație*, disertație, Universitatea din București, 2006, p. 10, disponibil pe internet la http://www.cmi.interculturel.org/files/disertatii/dobrescu_i_f_relatia_dintre_politica_cultura_si_religie_in_elvetia_si_romania_o_comparatie.pdf.

https://biblioteca-digitala.ro

principatului, foarte slab reprezentat, prin atragerea românilor ortodocşi la unirea religioasă cu Biserica Catolică, rezultând, după cum se cunoaşte, religia şi Biserica greco-catolică.

Dacă în zona celor trei judeţe supuse atenţiei majoritatea românilor aparţine religiilor răsăritene ortodoxe sau greco-catolice, majoritatea maghiarilor aparţine ramurii occidentale a religiei creştine, aceştia fiind romano-catolici, reformaţi calvini sau unitarieni. Din perspectivă istorică, mai e de precizat că după creştinarea lor de către regele Ştefan, maghiarii din Transilvania au fost catolici până în secolele Reformei, când o parte din locuitorii oraşelor şi o parte a nobilimii cu iobagi cu tot (printre care şi români) devin calvini sau unitarieni. Secuii din Ciuc şi o parte din scaunele Odorhei şi Trei Scaune îşi păstrează confesiunea catolică, restul fiind convertiţi şi ei la calvini sau unitarieni. După 1700, când Transilvania a fost înglobată în Imperiul Habsburgic, a reînceput recatolicizarea maghiarilor şi secuilor, acţiune ce va continua până la 1781, când Iosif al II-lea va statua egalitatea în drepturi civice a protestanţilor şi ortodocşilor[6].

În perioada 1701–1863 Biserica Ortodoxă Română din Transilvania a rămas tot cu un statut de confesiune tolerată, în acest interval de 87 de ani fiind lipsită de conducerea unui ierarh. Abia în anul 1863 capătă un statut de deplină egalitate cu celelalte confesiuni, recunoscându-i-se în anul următor şi rangul de mitropolie cu sediul la Sibiu; epoca şaguniană a fost de importanţă capitală pentru destinul identitar al românilor şi bisericii lor ortodoxe, cu toate greutăţile prin care trecuseră preoţii satelor. După cum amintea Al. Papiu Ilarian în prefaţarea textelor sale referitoare la Răscoala lui Horea, „Legile ţării", edictate de acel *regim etnocratic*, stipulau că „popii români se cheamă hoţi şi tâlhari şi se pot prinde la simplul presupus", iar prevederile juridice mai stipulau cu referire la români acele aprecieri „de latrociniis Valachorum progenie a stirpe delenda (adică „despre lotriile românilor, despre stingerea şi stârpirea din rădăcini a gintei române").

Apoi, Revoluţia din 1848 a cuprins şi Transilvania, a dus la uciderea a peste 40.000 de români, alte câteva zeci de mii fiind alungaţi sau obligaţi să-şi schimbe confesiunea cu una protestantă sau cu cea catolică, după ce, în prealabil, zeci de preoţi români au fost ucişi şi bisericile lor dărâmate. Acestor români obligaţi să-şi schimbe confesiunea le-a fost interzisă şi folosirea limbii române, o altă componentă identitară esenţială. În 1867, odată cu instituirea monarhiei dualiste austro-ungare, Transilvania a fost încorporată nou-înfiinţatului regat maghiar, românii pierzând acum puţinele drepturi câştigate între 1863 şi 1865, reuşind însă să păstreze mitropolia ortodoxă cu sediul la Sibiu împreună cu cele două episcopii sufragane.

Aflate în lupta pentru emancipare naţională, Bisericile Ortodoxă şi Greco-Catolică şi-au pus problema constituirii instituţiilor în jurul cărora să se realizeze

[6] Ferencz Csortan, *Maghiarii. Schiţă pentru un portret în mozaic*, în „Sfera Politicii", anul IX, 2001, nr. 97–98, p. 5, disponibil pe internet la http://www.sferapoliticii.ro/sfera/pdf/Sfera_97–98.pdf.

https://biblioteca-digitala.ro

solidaritatea corpului etnic, Biserica fiind cea dintâi din această categorie, în absența instituțiilor legal recunoscute românilor[7]. Până la 1918, viața religioasă din Transilvania a stat însă sub semnul supremației Bisericilor apusene, al legăturilor puternice ale acestora cu statul. În timpul dualismului austro-ungar, a existat o continuă și agresivă ofensivă a statului împotriva instituțiilor de bază ce asigurau identitate lingvistică și confesională, Școala și Biserica, inclusiv de reprimare și arestare a numeroși preoți români din arcul intracarpatic.

Vechiul regim din Transilvania avea o orientare clar antiromânească și mai ales antiortodoxă. Românilor li se atribuia statut de inferioritate doar pentru că erau români, iar Bisericii lor i se conferea caracter de biserică urmărită (nu numai „tolerată" – după Ilie Bădescu) doar pentru că era ortodoxă. Specificitatea noului curent al Transilvaniei în sec. XIX, supranumit „secolul naționalităților", provenea, așadar, din aceea că aici preoții ortodocși (alături de cei greco-catolici) erau tribuni ai revoluției naționale și, deopotrivă, corifeii unei școli de restaurație spirituală[8].

Realitatea religioasă mai recentă a zonelor Harghita, Covasna și parțial a zonei Mureșului, ca parte integrantă a Transilvaniei și României, are unele caracteristici generale, dar și aspecte specifice. Ponderea populației românești în totalul zonei i-a determinat pe români „să se prindă de credința ortodoxă ca de unica putință de mântuire pentru păstrarea naționalității lor, a existenței ei ca națiune aparte printre celelalte «obști străine».Viața lor românească își găsește expresia în Biserica Ortodoxă, iar biserica îmbracă forma vieții românești. Iar obștea înseamnă națiune de sine stătătoare"[9]. După cum afirma și Maria Negreanu, „era greu de închipuit să existe în secuime români fără religiunea «ortodoxă» sau greco-catolică, cum nu se puteau închipui nici ortodoxism fără etnia română"[10]. De altfel, în percepția tuturor locuitorilor zonei și în limbajul cotidian, religia ortodoxă era „religia română" (*olah vallos*), preotul ortodox (sau greco-catolic) era „preot român", cimitirul celor două confesiuni era „cimitir românesc", iar strada de lângă biserica ortodoxă era „strada românească". Poate și datorită acestei percepții, în momentele vitrege care au urmat Dictatului de la Viena și în timpul administrației zonei de către Comisia Aliată de Control între noiembrie 1944 și martie 1945, opresiunea antiromânească a îmbrăcat în special haina religioasă: au urmat biserici dărâmate sau incendiate, cimitire devastate, preoți maltratați, credincioși obligați să treacă cu forța la alte confesiuni. Cel care își pierdea religia își pierdea de fapt și naționalitatea, întrucât în Transilvania, și mai ales în arcul intracarpatic,

[7] Nicolae Bocșan, Ioan Lumperdean, Ioan-Aurel Pop, *Etnie și confesiune în Transilvania (sec. XIII–XIX)*, Fundația „Cele Trei Crișuri", Oradea, 1994, p. 37.

[8] Ilie Bădescu (coord.), *Geopolitica noului imperialism*, București, Editura Mica Valahie, 2010, p. 359.

[9] Maria Negreanu, *Românii din Tg. Secuiesc și satele învecinate (1781–1898). După condica bisericii ortodoxe din Tg. Secuiesc*, Institutul de Istorie Națională, București, 1943, p. 11.

[10] *Ibidem*.

https://biblioteca-digitala.ro

naţionalitatea română a stat şi stă în legătură strânsă cu religia ortodoxă. Prin confruntările religioase din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, catolicismul (iezuismul) şi calvinismul, pe lângă convertirea religioasă avuseseră în perspectivă şi diminuarea naţionalităţii române. „Şi astăzi, deşi lupta religioasă pare a fi adormită, ocupându-i locul lupta... de naţionalitate, totuşi ea arde în spuză, ea este unul din mijloacele cele mai uzitate în secuime"[11].

Desăvârşirea unităţii naţionale, cedarea Ardealului prin Dictatul de la Viena, instaurarea regimului comunist ateu şi apoi evenimentele de după Decembrie 1989 au schimbat, diversificat, nuanţat, reaşezat raporturile dintre biserică şi stat, dintre cultele tradiţionale şi cele noi, dintre culte şi proprii credincioşi.

Raportul *etnie – limbă maternă – confesiune – identitate* în arealul judeţelor Harghita, Covasna, Mureş prezintă de asemenea specificităţi. Se remarcă particularitatea acelor români ortodocşi din interiorul aşa zisei Secuimi, asimilaţi de-a lungul istoriei, care îşi declară apartenenţa la naţionalitatea română prin ataşamentul faţă de ortodoxism, deşi, în unele localităţi, limba română nu mai are statutul de limbă de comunicare în familie şi viaţa cotidiană, devenind doar „limbă de cult". În astfel de comunităţi, românii îşi afirmă identitatea etnică în limba maghiară prin expresia „en román vagyok" (eu sunt român), cazuri întâlnite frecvent şi în Ungaria, la graniţa cu România. S-a constatat totodată, în cadrul efectuării recensămintelor populaţiei din judeţele menţionate, că există dificultăţi în determinarea explicită din punct de vedere statistic a apartenenţei la o naţionalitate sau alta, hotărâtor fiind *sentimentul de apartenenţă al individului şi declaraţia sa*, independent de limba uzitată[12].

Numeroase documente scoase la iveală pun în evidenţă, pe de o parte, statornicia în credinţa ortodoxă a românilor din localităţile cu populaţie etnic mixtă, iar pe de altă parte, documentele atestă şi trecerile interconfesionale, de la confesiunile ortodoxă şi greco-catolică, la cele de expresie maghiară (romano-catolică, reformată calvină, unitariană), treceri realizate uneori paşnic, alteori prin cale violentă sau coercitivă. În arealul de care ne preocupăm calea paşnică de trecere interconfesională au reprezentat-o căsătoriile mixte, unde şi astăzi se păstrează de regulă obiceiul ca părinţii să îşi perpetueze fiecare religia sa; îşi botează, de regulă, băieţii după confesiunea tatălui, iar fetele după cea a mamei[13].

Este de reţinut faptul că satul românesc transilvan din interiorul arcului intracarpatic a putut supravieţui doar articulându-şi aproape toate aspectele vieţii publice, spirituale, culturale, şcolare, uneori şi economice sau spiritual-politice în jurul Bisericii, acest lucru fiind foarte bine surprins într-o valoroasă teză de doctorat publicată recent[14].

[11] Emil Micu, *Din trecutul bisericesc, cultural şi economic al românilor din secuime*, Braşov, Editura Bravox, 1996.

[12] Ioan Lăcăuşu, *op. cit.*, p. 51.

[13] *Ibidem*, p. 53.

[14] Nicoleta Ploşnea, *Biserici, şcoli, comunităţi rurale româneşti din Covasna şi Harghita (1850–1918)*, Miercurea Ciuc, Editura Grai Românesc, 2012.

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru aceeași realitate, există însă o percepție, o valorizare și un discurs diferit, paralel, din perspectivă română, respectiv maghiară – ca și în cazul altor procese sau fenomene care au influențat decisiv conviețuirea interetnică din cele trei județe luate în discuție, așa cum rezultă din secțiunea următoare a prezentei lucrări.

PERSPECTIVĂ SOCIO-ANTROPOLOGICĂ

Cele mai recente cercetări ale Centrului pentru Studii în Probleme Etnice al Academiei Române, realizate împreună cu studenți, masteranzi, doctoranzi și cadre didactice de la Universitatea din București, conduse de sociologul Radu Baltasiu, efectuate în anul 2011 au scos în evidență, printre altele, că în localitățile din județele Harghita și Covasna (și se poate extrapola parțial și la Mureș), unde românii au ajuns minoritari, elementele în care „se mai ține comunitatea" sunt limba liturgică și credința ortodoxă. În unele localități, limba română nu mai este vorbită în casă, ci doar la slujbe, mai ales în timpul unor rugăciuni importante. Intervievații declarau că oamenii mai vin la biserică, în special la liturghii, chiar dacă nu toți mai sunt ortodocși (de exemplu în satul Doboi, Harghita). Credincioșii români vin la biserică azi îmbrăcați în negru ca și maghiarii, pentru că și-au pierdut între timp portul popular. Însă bucatele rituale (colaci, pomene) sunt dăruite după tipicul ortodox[15].

Fenomenul general surprins de sociologi, prezent în mentalul colectiv, este *restrângerea românescului.* Locuitorii satelor cercetate știu că au fost cândva români, că provin dintr-o comunitate care a fost cândva mult mai mare; faptul că știu de unde se trag, îi adună pe toți la biserică, unde îi unește rugăciunea în limba română. Aceasta este singura „zonă" românească pe care o mai au în comportamentul zilnic. La fel ca în majoritatea localităților unde românii au ajuns minoritari, comunitatea lor se rezumă astăzi, după cum s-a mai semnalat, la faptul că mai mulți inși *știu* de unde se trag și că spun *Tatăl Nostru* și *Crezul* în limba română[16]. Precizăm că excepții fac doar câteva enclave de români în localitățile Livezi, Voșlobeni, precum și zonele preponderent românești din împrejurimile Topliței la extremitatea nordică a județului Harghita, precum Voinești-Covasna și zona Întorsurii Buzăului din cealaltă extremitate, a județului Covasna, unde românii și-au mai păstrat portul, limba, credința ortodoxă.

Situația era însă alta în perioada interbelică, infuzia de „românesc", „românism" în arealul arcului intracarpatic, intra și în atenția statului român, odată cu semnalarea problemelor zonei de către mari personalități științifice și culturale, printre care istoricul Nicolae Iorga, care de altfel realizase prima călătorie de studii

[15] Radu Baltasiu (coord.), Gabriel Săpunaru, Ovidiana Bulumac (cuvânt înainte de Ioan-Aurel Pop), *Slăbirea comunității românești din Harghita-Covasna.* Raport de cercetare, București, Editura Etnologică, Colecția de Studii Sociologice, 2013, p. 118.

[16] *Ibidem,* p. 120.

https://biblioteca-digitala.ro

aici, la începutul sec. XX, în 1905. Acesta atrăgea deseori atenția asupra situației românilor amenințați cu deznaționalizarea, cu maghiarizarea din „Secuime". De altfel, intelectualitatea reprezentată de preoțimea satelor alături de învățători, profesori, medici, avocați era destul de activă în despărțămintele Astrei ale vremii, unde erau invitate mari personalități culturale și științifice în zonă la conferințe; cărțile importante de cultură și spiritualitate românească circulau, dacă nu integral, în fragmente preluate de revistele teologice și de cultură, la care preoții erau, de regulă, abonați. Se știa în cercurile mai elevate de Emil Cioran, Mircea Eliade, Nae Ionescu, George Racoveanu, Ștefan Bogdan, Romulus Cândea sau Sandu Tudor. Aceștia erau considerați printre promotorii dialogului dintre religiozitatea populară și învățătura Sfinților Părinți, dialog al cărui scop era dublu: revelarea, pe de-o parte, a rădăcinilor profund creștine ale culturii populare a românilor și, pe de altă parte, cultivarea unei religiozități mai exigente, care să țină seama de tradiția ortodoxă. E adevărat, unii dintre acești autori s-au aplecat asupra acestor chestiuni pornind nu neapărat de la aspectele spirituale, ci de la disputele privind realizarea unei corelații între profilul etnic și cel religios al poporului român (latin = catolic, ortodox = greco-slav). Ei sunt cei care identifică noțiunea de „tradiție", văzută adesea din perspectiva folclorică, cu marea tradiție a Bisericii Ortodoxe Universale, fapt care a devenit, în cele din urmă, cheia aparent paradoxală a renașterii vieții religioase din România. Grație unor asemenea personalități, religiosul devenea o categorie autonomă, din perspectiva căruia era legitim să fie puse în discuție domenii precum cultura sau viața socială. Rolul social al Bisericii s-a dovedit una dintre mizele dezbaterilor interbelice, aspect asupra căruia s-au aplecat, după cum afirmam, numeroase personalități[17].

Astăzi însă statutul credinței pare diferit uneori în cele două comunități, românești și maghiare. Dacă românii se mai identifică doar după limba liturgică, adică după limba prin care comunică cu Dumnezeu, pentru etnicii maghiarofoni, biserica pare a avea o importanță mai redusă acolo unde sentimentul apartenenței colective este mai diminuat. Astfel, chiar dacă se văd împărțind cu românii o parte din marile sărbători religioase, maghiarii se reprezintă pe sine diferit chiar în condițiile acestei coparticipări religioase: „Biserica nu e importantă pentru societate – declară un intervievat de echipa amintită a sociologilor – ci e mai importantă pentru fiecare dintre cei credincioși în parte. Localnicii participă la toate sărbătorile religioase, dar ortodocșii la biserica ortodoxă, iar catolicii la cea catolică. Dacă în unele duminici se mai duc de la unii la alții, la sărbătorile importante, în unele localități nu se amestecă între ei"[18]; excepție fac zonele și familiile cu proveniență mixtă, unde se țin ambele sărbători, de exemplu de Paști, când se practică obiceiul vopsitului ouălor și stropitului, sau de Crăciun, la colindat.

[17] Vezi articolul scris de George Enache, *Biserică – societate – națiune – stat în România interbelică. Explorări în orizont liberal*, în „Revista teologică", nr. 2/2010, p. 166–202, disponibil pe internet la http://www.revistateologica.ro/articol.php?r=30&a=3475.

[18] Radu Baltasiu (coord.), *op. cit.*, p. 122.

https://biblioteca-digitala.ro

Ca și în alte spații, și în cel investigat de noi se apelează totuși deseori pe cale religioasă înspre o reteritorializare, pentru regăsirea unui sens al identității și apartenenței. Întrucât identitatea nu mai este definită exclusiv în termenii locului și credința a căpătat o semnificație sporită ca piatră de încercare neteritorială a identității, în lumea globală de astăzi se încearcă o recuperare a identităților cel puțin la modul simbolic, marcând teritoriul cu diferite însemne ale dublei apartenențe, religioase, dar și etnice. În comunități cu tot mai puțini credincioși activi este de semnalat, în acest sens, încercarea penetrării simbolisticii românești ortodoxe prin ridicarea unor noi biserici, capele, troițe sau cruci memoriale pentru activitățiile religioase, culturale ori pentru resuscitarea memoriei identitare colective, realizată însă cu greutate, într-un mediu administrativ încă ostil, agresiv, cultivat de unii extremiști maghiarofobi, de expresie secuiască. În schimb, realitatea din teren arată că spațiul public al comunităților maghiare și/sau secuiești este invadat simbolic după 1990 de monumente aflate pe lângă biserici, memoriale ale „millennium-ului maghiar" și de tot mai numeroși stâlpi sculptați romboidal. Inițial, stâlpii funerari erau folosiți doar de credincioșii de confesiune calvină sau unitariană maghiară/secuiască, și erau terminați, de obicei, cu o stilizare a tulipanului (lalelei), adjudecat simbolic de maghiarimea de pretutindeni. Ca observație desprinsă din investigațiile noastre recente din teren, în prezent, numărul monumentelor similare, înălțate cu diferite prilejuri, a sporit în mod semnificativ, mai ales în zona actualelor județe Harghita, Covasna și Mureș; semnificația ridicării lor în simbolistica spațiului public depășește cu mult semnificațiile inițiale religioase, de monumente funerare[19], prevalând intenția de reprezentare a apartenenței etnice față de cea confesională. Simbolistica acestor stâlpi sau coloane stilizate a fost preluată și de maghiarii/secuii de religie romano-catolică, invadând și spațiul public aparent secularizat al școlilor cu stâlpi montați în curtea școlii, locuri în care se desfășoară evenimente, manifestări culturale, memoriale, omagiale cu depuneri de coroane în jurul lor etc., la fel ca în piețe publice, parcuri, biserici sau cimitire. Ca să exemplificăm și mai elocvent acest transfer al semnificației de apartenență religioasă la cea etnică, redăm un epitaf încrustat pe un stâlp de mormânt sculptat romboidal și terminat la vârf cu reprezentarea tulipanului. Acesta este amplasat în cel mai important cimitir, inițial romano-catolic, din Târgu Mureș (deși însemnul socotit „păgân" în trecut de catolici substituie semnul crucii), iar textul epitafului, în traducere aproximativă din limba maghiară în română, spune așa: „Ce poate fi mai satisfăcător ca acoperământ pentru un secui decât însăși țărâna ținutului natal de la umbra acestui stâlp de căpătâi?"

Legat de această simbolistică identitară mai amintim faptul semnificativ, că absolvenții liceelor maghiare, la vârsta majoratului, în cadru festiv, laic și religios (în

[19] Pentru semnificațiile inițiale ale stâlpilor funerari maghiari/secuiești și conferirea de noi semnificații vezi Dorel Marc, *Protejarea identităților culturale în procesele globale prin cercetarea, conservarea și valorificarea patrimoniului cultural etnologic din mediul multietnic. Studiu de caz: Valori identitare culturale în județele Mureș, Harghita și Covasna. Interculturalitate, multiculturalitate*, București, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, 2013, p. 159–162.

https://biblioteca-digitala.ro

prezența preoților și pastorilor), primesc de obicei, ca recuzită simbolică, pe lângă o trăistuță țesută cu motive ornamentale maghiare/secuiești, și o mică baghetă – coloană sculptată în același stil ornamental amintit mai sus cu simbolul lalelei, Se confirmă astfel, în preajma examenului maturității (bacalaureat), și sub această formă apartenența la etnia maghiară/secuiască – la fel cum absolvenții români din zonă poartă uneori la acest moment festiv o trăistuță cu motive populare românești și o replică în miniatură a coloanei brâncușiene.

Situarea în ansamblul local de putere a Bisericii ortodoxe este de echilibru și reținere, pentru a prezerva ce se mai poate din comunitatea românească. Într-o comunitate aflată în pragul disoluției (extincției n.a. R. B.), în mijlocul unei colectivități covârșitor maghiarofone, rolul preotului ortodox este de cea mai mare importanță.

Trebuie avut în vedere însă și faptul că bisericile sunt capabile să exercite o presiune cu finalitate politică, atât la români, cât și la maghiari. Nu trebuie să neglijăm faptul că scăderea semnificativă generală a prezenței la vot în România a dus la o reconsiderare a rolului politic al cultelor minoritare, ai căror credincioși sunt mai ușor de mobilizat la urne și dau dovadă de un activism crescut datorită sentimentului mai profund și cultivat cu insistență de apartenență la o minoritate[20]. Partidele politice, în strategiile lor de marketing politic și electoral, iau mereu în calcul Biserica și își negociază cu lideri ai acesteia sprijinul reciproc.

RELIGIA, INTERNETUL ȘI DETERITORIALIZAREA

Dorim în acest context al globalizării să subliniem și câteva aspecte semnificative legate de relația dintre religie și influența tehnologiei comunicaționale transnaționale și a migrației, surprinzând modul în care acestea din urmă erodează legătura tradițională dintre sistemele culturale și teritoriu. Acest fenomen este simțit și în arealul avut în vedere de noi, cel al arcului intracarpatic, în special la persoanele tinere, care nu mai frecventează în mod regulat biserica. Din acest considerent, procesele deteritorializării vor trebui analizate în viitor și din perspectiva detașării practicilor sociale și culturale de locuri specifice, întrucât se întrerupe astfel relația naturală, firească, statornicită de-a lungul timpului, dintre cultură și teritorii geografice.

Un element care afectează în mod crucial religia este legat de rolul tot mai mare pe care îl are internetul (cyberspațiul) pe tărâmul spiritual. După unii sociologi, internetul poate genera o reformă religioasă similară chiar celei generate de tiparniță, în urmă cu câteva secole. Se conturează tot mai mult observația că această influență a internetului asupra religiei va contribui la crearea unor comunități deteritorializate care reprezintă provocări la adresa congregațiilor

[20] Vezi articolul semnat de Paul-Sorin Tita 31 martie 2011, disponibil pe internet la http://www.tita.ro/2011/03/statul-si-biserica-tangoul-perfect.

https://biblioteca-digitala.ro

religioase tradiționale, bazate pe proximitate, intimitate și autenticitate; mai mult, pe măsură ce religia proliferează pe tărâmul internetului, aceasta se sustrage tot mai mult supravegherii din partea elitelor și a instituțiilor religioase tradiționale[21].

S-a observat pe parcursul ultimelor decenii proliferarea tendinței înspre individualizarea religiei și spiritualității, în sensul că indivizii caută să dobândească autoritate sporită asupra expresiilor propriei credințe, iar internetul contribuie la evoluția unei orientări religioase mai personale, mai puțin instituționale sau cel puțin, reprezintă un spațiu în care apar practici religioase alternative sau uneori chiar antiinstituționale[22]. Desigur, internetul utilizat cu ponderație poate fi benefic pentru viața spirituală a numeroși indivizi, înlesnindu-le accesul la unele studii religioase mai puțin pretențioase, la materiale devoționale și educaționale. Dar, în același timp, pericolul ereziei devine tot mai plauzibil, internetul reprezentând astfel și o amenințare la adresa autenticității religiilor tradiționale[23]. Substituirea comunităților reale cu cele virtuale și caracterul construit și pluralist al expresiilor religioase online tind să aibă un efect de relativizare a tuturor pretențiilor legate de deținerea adevărului, indiferent de dogma religioasă, și încurajând prea mult experiența spirituală individuală, personală, care poate duce la un alt fel de sincretism religios.

În legătură cu relația dintre religie, pe de o parte, și tehnologiile comunicaționale transnaționale și migrație, pe de altă parte, apare semnificativ un alt aspect ce ține de modul cum acestea din urmă erodează legătura tradițională dintre sistemele culturale și teritoriu. Din această cauză, deteritorializarea pare a fi definită ca un proces de detașare a practicilor sociale și culturale de locurile lor specifice de manifestare, estompându-se astfel relația naturală instituită firesc de-a lungul timpului, dintre cultură și teritoriile geografice. Dar, întrucât deteritorializarea erodează însăși baza identității și privează oamenii de izolare și coeziunea socială, sentimentul de dezrădăcinare aferent creează o dorință uneori disperată de reteritorializare, care se manifestă simbolic, oamenii încercând să se ancoreze în ceea ce simt ei că le definește mai bine identitatea. Concluzia: globalizarea intensifică deteritorializarea, iar deteritorializarea la rândul ei determină reacții de prezervare a identității, prin intenția de reteritorializare[24].

Religia, așadar, poate oferi credincioșilor posibilitatea de relocalizare și de a crea solidarități și comunități puternic afective într-o lume aflată în derivă. Acest fapt este evident în zonele în care se produc migrații (inclusiv cele transnaționale), unde oamenii se confruntă cu dislocarea din mediul lor familiar și sunt nevoiți chiar să apeleze la tradițiile religioase „pentru a contura o cartografie alternativă a apartenenței"[25]. Rezultă că deteritorializarea nu este doar o altă versiune a multiculturalismului ci, mai degrabă, înseamnă că sistemele culturale nu mai sunt legate de teritoriu ca în trecut. Ea înseamnă, de fapt, după părerea noastră, dacă nu o rupere de loc, cel puțin o *dezrădăcinare* profundă.

[21] Natalia Vlas, *op. cit.*, p. 223.
[22] *Ibidem*, p. 224.
[23] *Ibidem*, p. 225.
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*, p. 227, apud Peggy Levitt.

https://biblioteca-digitala.ro

Dacă perioada globalizării a adus cu sine conceptul de „creştin de duminică" (desemnând pe cel care, fără a avea neapărat o existenţă cotidiană ecleziastică şi conformă cu învăţăturile bisericeşti, participă totuşi la slujbele duminicale), contemporaneitatea globalizată pare a abandona şi acest concept, făcând loc „spiritualului", individului care refuză religia organizată, practicile şi învăţăturile asociate acesteia, proclamându-şi însă spiritualitatea, ataşamentul faţă de valorile umane cele mai înalte şi faţă de filosofiile nonmaterialiste. Se constată că atât „spiritualul", cât şi „creştinul de duminică" au diferite întruchipări în societatea contemporană. Existenţa „spiritualului" confirmă şi apariţia unei religiozităţi substanţial diferite de cea tradiţională. În timp ce pentru „creştinul de duminică", lipsa de participare la viaţa liturgică a comunităţii poate fi pusă pe seama unui dezinteres pe tărâm practic, „spiritualul" nu doar respinge practica religioasă, ci pune în discuţie chiar principiile actului religios[26].

Problema pe care teologii şi Bisericile trebuie să şi-o pună este aceea a modului „cum poate persista diversitatea şi particularitatea culturală şi religioasă a unei naţiuni în faţa globalizării şi a unei posibile *reţete* [s.n.] de relaţii şi interacţiuni care leagă culturile şi tradiţiile una de alta în sensul interconectării globale"[27]. Pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană îl citează pe Horia-Roman Patapievici, care avertiza că riscul globalizării pe care îl invocă tot mai mulţi teologi este acela al anihilării diversităţii atât individuale, cât şi colective, al nivelării culturilor tradiţionale, a particularităţii spiritualităţii creştine şi îndepărtarea oricărei urme de responsabilitate eshatologică în plan individual şi comunitar. Asistăm astfel, pe de o parte, la *decesul identităţii* religios-culturale şi al figurii social-ierarhice a omului tradiţional, iar, pe de altă parte, la *subversiunea identităţii* naţional-politice şi a figurii democratice a omului modern[28].

ÎN LOC DE CONCLUZII

Nu putem încheia prezenta lucrare fără a sublinia importanţa patrimoniului cultural, inclusiv a celui ecleziastic, în marcarea simbolică a identităţilor culturale în mediul multietnic şi multiconfesional de locuire. Studiul acestuia presupune însă reluarea periodică a analizei asupra procesului continuu de negociere şi revendicare a bunurilor comune înţelese ca patrimoniu al comunităţii, între elitele româneşti şi maghiare, întrucât Transilvania a reprezentat mereu un obiect de dispută şi de conflict

[26] Mihai-Valentin Vladimirescu, *Fenomenul globalizării din perspectivă antropologică şi religioasă*, Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, 2013, p. 164.

[27] Vezi articolul scris de pr. prof. univ. dr. Stelian Tofană, *Bisericile creştine şi globalizarea: provocări, perspective, interogaţii*, în „Plērōma", anul IX, nr. 3 (2007) 5-18, disponibil pe internet la http://jurnalulpleroma.files.wordpress.com/2009/02/03_9_3_tofana.pdf

[28] Pentru amănunte în acest sens, vezi Horia R. Patapievici, *Note despre omul recent*, în „Orizont", nr. 1-2-3, 2000, texte reluate în vol. *Omul recent. O critică a modernităţii din perspectiva întrebării „ce se pierde atunci când se câştigă ?"*, Bucureşti Editura Humanitas, 2002.

https://biblioteca-digitala.ro

la modul simbolic[29]. Patrimoniul reprezintă bunurile comune, inclusiv cele culturale ale unei colectivități care prin acestea se legitimează și devine vizibil în raport cu o alta. Acesta are o funcție socială importantă, făcând posibilă punerea în evidență a unei entități colective prin expunerea publică. Patrimoniul devine probă, dovadă și simbol în evoluția istorică a unei comunități, simbol de legătură sau de diferență în raport cu altul. Totodată, s-a demonstrat de-a lungul timpului că există o strânsă legătură între miza patrimoniului și plasarea lui în spațiul public sau/și în instituții care reproduc discursul de putere. Rezultă că în chestiunea (re)construcției teritoriului și frontierelor sale avem de a face cu un fenomen al patrimonializării și al dinamicii interetnice.

Totodată, fără intenția de a politiza câtuși de puțin fenomenul, nu putem trece cu vederea deturnarea unor sensuri ale pelerinajelor de altă dată, care de la rosturile inițiale de evlavie și manifestare religioasă ale credincioșilor, acestea și-au reorientat finalitatea înspre manifestări de revendicări politice și „reteritorializări" pe criterii etnice. Amintim în acest sens doar pelerinajul de la Mănăstirea Șumuleu Ciuc, de Rusalii, care își încheie procesiunea în ultimii ani cu un marș demonstrativ și un uriaș lanț uman ce se întinde până la fosta graniță a Imperiului Austro-Ungar. Spațiul de „frontieră" este marcat și el simbolic prin monumente, steaguri secuiești și ungare, procesiuni, discursuri, care vor a reconfigura, în mentalul colectiv, „vechile frontiere istorice". Chiar dacă Biserica romano-catolică maghiară se „dezice" uneori această degenerare, adevărul este că evenimentul de factură religioasă este folosit din plin de politicieni maghiari din Transilvania și Ungaria pentru a-și reformula cu asiduitate propriile revendicări, în scopul obținerii capitalului politic. Totuși, prezența unor prelați la astfel de manifestări, alături de demnitari ai administrației statului român sau de invitați ai statului vecin ungar, ar trebui să ne dea de gândit în legătură cu evaluarea fenomenului desfășurat pentru „unitatea maghiarimii de pretutindeni".

Apreciem însă întregul efort pe care Biserica Ortodoxă Română din Arhiepiscopia Covasnei și Harghitei în frunte cu IPS Ioan Selejan îl depune pentru restaurarea vieții religioase, spirituale, școlare și culturale românești în zonă, în ciuda unui climat ostil manifestat de curentul maghiarofon și în ciuda greutăților de susținere financiară, în timp ce bisericile maghiare se bucură de o susținere substanțială din multiple surse interne și externe.

Nu ne rămâne decât să ne păstrăm optimismul, așa cum ne sugerează și John Tomlinson, care încearcă să-și imagineze, alături de noi, ce însemnau în culturile tradiționale întâlnirile comunității pe treptele sau pridvorul bisericilor de altădată, în termenii texturii generale a relațiilor organice care susțineau în mod profund sentimentul apartenenței la o identitate locală și/sau națională, ambianță teritorială

[29] Bianca Botea, *Du «territoire» à la «territorialisation»*, în „Patrimoines, tourisme, dynamiques sociales: étude comparative de nouveaux usages en Europe", Rapport scientifique, Centre de recherches et d'études anthropologiques, Université Lumière – Lyon, 2006, p. 48–51; Bianca Botea, *Mémoires et patrimonialisation dans un territoire-frontière: la Transylvanie*, în http://jda.revues.org/1192, „Jurnal de Antropologie", nr. 108–109.

https://biblioteca-digitala.ro

în care credincioşii resimţeau la alte cote sentimentul de „acasă", iar nu de înstrăinare şi dezrădăcinare. Autorul susţine că *locurile* tradiţionale de altădată au fost substituite cu *non-locurile* de azi, care pot fi considerate cazuri de „deteritorializare", întruchipând relaţii la distanţă, ceea ce nu înseamnă în mod obligatoriu că sunt sterile din punct de vedere social şi cultural-identitar[30], dar cu certitudine sunt mai dezgolite, mai sărace în conţinut şi semnificaţii.

În societatea globală, dacă e să privim doar conflictele care vizează modelul valoric românesc, observăm că subiectul şi obiectul ameninţării se schimbă, dar pentru rezolvare se face apel în permanenţă la *modelul valoric al comunităţii*. Se poate observa astfel că şi subiectul şi obiectul ameninţării pierderii identităţii culturale se regăsesc în teritoriu, spaţiu văzut ca o sursă de confirmare a valorii proprii[31]. Iar teritoriul arcului intracarpatic este privit în sensul *demonstrării* puterii modelului valoric propriu fiecărei etnii, al membrilor comunităţii care vieţuiesc în teritoriul propriu şi în sensul dovedirii legăturii istorice între teritoriu şi locuitorii care şi-au dezvoltat modelul valoric în acest spaţiu, au dezvoltat o cultură, o civilizaţie. Rămâne doar ca strategiile de politică culturală şi religioasă să susţină la modul onest şi nediscriminatoriu, mecanismele promovării acestor modele valorice care reprezintă de fapt mărci identitare pentru fiecare etnie şi confesiune în parte.

[30] John Tomlinson, *Globalizare şi cultură*, Timişoara, Editura AMARCORD, 2002, p. 160.

[31] Mălina Ciocea, *Securitatea culturală. Dilema identităţii în lumea globală*, Bucureşti, Editura Tritonic, 2009, p. 86.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

RELIGIOZITATE, ETOS ŞI CREDINŢE ÎN SPAŢIUL SINIC. INFLUENŢE ASUPRA MIGRANŢILOR CHINEZI DIN ROMÂNIA

RADU TOADER

Religiosity, Ethos and Beliefs in Mainland China. Influences on Chinese Migrants in Romania

The core of the entire Chinese tradition is the so called "The Vision of the Whole". It seems that Chinese are a "superstitious people" and have no religion at all. In fact it should be obvious that their religiosity has "a religiosity made of a deep fusion of The Three Teachings".
A collectivist ideology (or mentality) lead them to manage a strong preservation of the tradition including "The Vision of the Whole" (whether in ancient history or nowadays).

Keywords: *Chinese traditions, ethos, syncretism, beliefs, customs*

Cuvinte-cheie: *tradiţii chineze şti, etos, sincretism, credinţe, obiceiuri*

INTRODUCERE

În acest articol ne propunem să identificăm, în măsura în care este posibil, resorturile şi natura religiozităţii şi a etosului chinezilor. Numai de aici (condiţie necesară, dar nu şi suficientă) se poate discuta de eventualele influenţe (de ordin etico-religios) asupra migranţilor chinezi din România. Ceea ce pare că ne solicită mai mult studiul este o invizibilitate (sau, cel puţin, o manifestare săracă) a religiozităţii sinice.

Oare există cu adevărat? Oare a existat, dar în prezent nu mai există? Şi, aşa fiind, ce influenţe mai putem vedea la migranţi şi diaspora (în anul 2014), dacă în ţara de origine par să nu mai fie resurse?

Fără îndoială, în realitate este vorba de forme particulare de religiozitate, destul de puţin evidente şi controlabile, dar care (şi aceasta este una dintre ipotezele noastre) ne arată o continuitate incontestabilă. Iar această „prezenţă discretă" este ca atare, prin chiar natura şi particularităţile ei la fel de discrete, care ţin de datele desfăşurării unei tradiţii, spunem noi, remarcabile.

Nu pornim în căutarea exoticului sau a rădăcinilor exoticului, acesta ţinând numai şi numai de formele diferite. Legile şi principiile evoluţiilor unei culturi şi civilizaţii, oricare ar fi ea, sunt esenţial similare.

Avem de-a face cu o cultură care are o foarte lungă istorie, creată într-un spaţiu întins, ce prezintă elemente aparent disparate (spaţiile accentuează această

https://biblioteca-digitala.ro

diversitate), totuşi cu unitate şi continuitate; acestea sunt conferite de coordonatele esenţiale ale naturii ei: o „cultură-civilizaţie a textului şi cuvântului scris", rezultat al unei gândiri de tip cosmologic şi divinatoriu, cu sisteme etico-morale.

RELIGIOZITATE

Ajunşi aici, este necesar să formulăm următoarea întrebare: chinezii au religii? Evident, dincolo de aparenţe, răspunsul logic nu poate să stea decât în ceea ce înţelegem prin termenul *religie*.

O raportare prea strânsă în cercetarea noastră la „religiile cărţilor" – sistemele religioase aşa cum sunt ele în sensul cel mai familiar culturilor din ariile europene, mediteraneene şi Asia imediat accesibilă nouă, adică, în primul rând, creştinismul, apoi islamismul şi iudaismul – nu poate să ducă decât la neajunsuri şi false concluzii.

Pe de altă parte, trebuie să facem o diferenţă între „biserici" (organizare ierarhizată socio-instituţională, în general valabilă pentru confesiunile creştine), religii, credinţe şi „superstiţii". Acestea privesc registre diferite ale vieţii şi trăirilor, care – desigur – prezintă interferenţe, însă nu se confundă decât prin unele obişnuinţe de limbaj.

În acest sens, am închipuit mai departe o listă minimală pentru ca un set de trăiri, practici şi manifestări care au atingere cu extramundanul să poată fi încadrate ca religii. Nu mai este nevoie să spunem că termenul *religie* trebuie considerat într-un sens mai degrabă larg. Elementele de mai jos nu sunt toate obligatorii:

a. Existenţa unei divinităţi sau instanţe centrale, de natură transcendentală şi, de asemenea, a unui panteon; sfinţi, profeţi, prooroci etc.

b. Cărţi revelate, scripturi; aici se regăsesc norme de gândire şi de acţiune, un sistem moral;

c. O lume „de dincolo", de pildă paradisuri şi/sau infernuri;

d. Existenţa unui spirit-suflet, care „supravieţuieşte" corpului lumesc şi, în cazul unor religii, îi şi premerge;

e. Soteriologie; promisiuni legate de posibilitatea salvării, mântuirii;

f. O viaţă după moartea fizică, trupească;

g. Organism instituţionalizat-administrativ al religiei şi clerul aferent;

h. Lăcaşe de cult şi/ sau altare;

i. Dogma, credo-ul;

j. Cult, ritualuri şi practici;

Urmărind punctele de mai sus găsim că religie în sensul arătat nu este decât buddhismul. Acesta a intrat în China încă de-acum 2000 de ani, venind din India (unde a fost fondat în secolul al VI-lea î.Chr.).

Aşadar, spre deosebire de daoism şi confucianism, două învăţături provenind dintr-un filon cultural autohton străvechi, buddhismul este nechinez. Merită menţionat aici, cu toate acestea, că atunci când un sistem religios de mare anvergură spirituală se

https://biblioteca-digitala.ro

află faţă în faţă cu o mare cultură, primul este adoptat, dar şi adaptat, reevaluat; a doua este regândită. Nu este un proces unidirecţional şi unilateral, cum am fi tentaţi să spunem în cazul unor culturi mici şi mai tinere, la întâlnirea cu buddhismul. Ambele suferă transformări, într-un timp relativ lung. Buddhismul este sinizat, iar – în timp – China devine unul dintre cei câţiva poli ai acestei religii universale, care este reprezentată din India şi Asia Centrală până la Pacific şi de la Marea de Sud şi Oceanul Indian până în Siberia. În consecinţă, elemente ale sistemului menţionat devin părţi importante, profunde, ale patrimoniului cultural sinic.

Confucianismul este mai mult un sistem etic-moral, cu o puternică încărcătură socială şi politică.

Despre daoism se poate afirma că era, încă de la formele sale primare şi incipiente, asistematic şi asistemic, un monism naturalist ce promova firescul, individualismul şi evazionismul social şi politic.

Credinţele (după unii „superstiţiile") există, sunt exprimate şi perpetuate, dar sunt mai puţin vizibile din afară în natura şi anvergura lor. Sunt autori care afirmă că este vorba de un popor superstiţios şi aproape deloc religios[1]. O parte a învăţăturilor este cărturărească şi filosofică, alta este devoţională şi magică.

Aşa încât, în loc să răspundem, în grabă şi negativ, întrebărilor legate de existenţa unor religii, mai bine să constatăm, aşa cum era de aşteptat, existenţa religiozităţii (şi aceasta este cu adevărat relevant, eventual, să analizăm natura acesteia).

Această religiozitate îşi face simţită prezenţa şi în forme sau momente care atestă un contrariu convenţional: aderenţa trecută sau prezentă a chinezilor la creştinism sau chiar aşa-numitul ateism din perioada „revoluţionară", când asistăm la o fervoare de mare încărcătură emoţională având drept obiect personalitatea lui Mao Zedong.

Filonul tradiţional, cristalizat şi sistematizat de-a lungul secolelor în Cele Trei Învăţături oferea „terenuri de întâlnire" şi puncte comune cu ideile creştine şi cu ideile socialiste: mereu actuala viziune holistică, dorinţa de armonizare şi dreptate socială, colectivismul, dar şi egalitarisme, mesianisme sau atitudini revoluţionare, atunci când acţiunile de reformare nu se dovedesc suficiente.

SINCRETISME

Considerăm că ceea ce numim (în lipsa altui termen mai cuprinzător) „spirit sincretic" reprezintă o latură importantă şi distinctivă a religiozităţii chinezilor.

Atitudinea şi aptitudinea sincretice nu sunt în fond altceva decât expresia unei voinţe şi aspiraţii spre unitate, sinteză, armonizare, spre a te înscrie şi a rămâne parte a Naturii şi a Universului[2]. Sincretismul îşi găseşte locul şi

[1] Marcel Granet, *Religia chinezilor*, traducere [din limba franceză] şi note de Marie-Jeanne Vasiloiu, Bucureşti, Editura Artemis, 2004, p. 165, 170.

[2] Anne Cheng, *Istoria gândirii chineze*, traducere din limba franceză de Florentina Vişan şi Viorel Vişan, Iaşi, Editura Polirom, 2001, p. 33.

https://biblioteca-digitala.ro

justificarea mai lesne în contextul unei mentalități colectiviste (cum se întâlnește, de pildă, în Asia de Est, China), decât într-una individualistă (cum se găsesc în Occident).

Putem afirma că purtătorii culturii de care ne ocupăm practică o „ospitalitate intelectuală"[3], care – deși în multe cazuri contrariază un outsider – presupune deschidere și includere, nu închidere sau excludere. În alți termeni, toleranța se întâlnește cu spiritul sincretic. Este de amintit aici și o latură utilitaristă, concretă: ei acceptă toate formele religioase, în măsura în care acestea se arată eficace, lucru ilustrat și în unele zicale de ieri sau de astăzi: „Să te naști daoist, să te căsătorești creștin, să mori buddhist". (Pe lângă utilitatea baleierii mai multor învățături, daoismul are de a face cu viziunea naturalistă, ceremoniile de nuntă creștine par interesante, mai ales pentru rochia albă de mireasă și, bănuim, pentru maniera de sorginte protestantă, americană, în care viitorii însurăței își recită „jurămintele" pe vreo pajiște; este îndeobște cunoscută priceperea călugărilor buddhiști în materie de rituri funerare.) În plus este vizibilă și altă tendință: azi sunt pregătiți să încerce pe rând diverse religii[4], pentru a vedea care li se potrivește cel mai bine.

În perioada ultimilor ani interioarele multor case au propriul altar, unic, dar compozit[5]. Acolo întâlnim, de exemplu, pe Buddha (Sakyamuni), boddhisattva Guanyin (Avalokiteshvara), fotografiile unor strămoși sau ale părinților, vreun maestru celebru contemporan, dar și pe ... Mao! (Când, la mijlocul anilor '90, am întrebat de ce, mi s-a răspuns că „este puternic"; prezența acestuia din urmă înregistrează totuși o tendință în scădere după anii '2000.)

Probabil că una dintre puternicele rădăcini ale spiritului sincretic chinezesc este venirea buddhismului în China și adaptarea lui acolo (proces desigur lent, care s-a întins pe parcursul a cel puțin jumătate de mileniu). Toleranța s-a întâlnit atunci cu o oarecare abilitate organizațional-instituțională și culturală, în sensul că buddhismul a încorporat elemente de gândire confucianiste și daoiste[6] și, pe de altă parte, s-a dovedit capabil să acopere anumite nevoi sufletești și intelectuale pe care daoismul și confucianismul nu au fost în stare să le asigure. Se pot menționa aici, printre altele, sistematizarea datelor, dezambiguizarea, „nevoia de transcendental", ideile (totuși complexe) de *karma* (legea cauzei și efectului, acumularea de merite) și reîntrupare, „întâlnirile predestinate".

Mai departe, evoluția buddhismului, daoismului și confucianismului spre „Cele Trei Învățături" arată, pe lângă tendințele pronunțate de a ignora orice dogmă, și aceea că cele trei s-au putut întâlni pe o platformă comună[7]. Cele Trei Învățături se

[3] Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics* [Trăsături caracteriale ale chinezilor], Shanghai, [f.edit.], 2007, p. 307.

[4] Michael Lynch, *China modernă*, București, Editura Niculescu, 2009, p. 156.

[5] *Ibidem*, p. 302.

[6] Foster Stockwell, *Religion in China Today* [Religiile din China de astăzi], Beijing, New World Press, 1993, p. 88.

[7] Joseph Mitsuo Kitagawa, *În căutarea Unității: Istoria religioasă a omenirii*, traducere din limba engleză de Claudia Dumitriu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 167.

https://biblioteca-digitala.ro

întrepătrund, cu elementele lor, într-o dezordine armonioasă, ordonată[8]. Toate trei prezintă ideea de unitate, de sinteză, de armonizare, este adevărat că în chipuri diferite şi în registre diferite. Se mai poate adăuga aici că fiecare şi toate trei împreună reprezintă o instituţionalizare cu un caracter mai degrabă social-instituţional şi *patriotic*, decât dogmatic-instituţional şi religios. A fost uşor să observăm, aproape la fiecare pas, că instituţionalul este legat în mod strâns şi evident de „elementul patriotic"[9] (în chip de „front unit") şi nu foarte mult de cel dogmatic.

Daoismul este individualist, oarecum anarhic, evazionist, mistic şi cu dispreţ pentru convenţii şi autorităţi, chiar revoluţionar.

Confucianismul valorizează armonia socială, respectul pentru autoritate şi pentru ierarhie, perfecţionarea morală şi intelectuală individuală[10], binele public, dar şi obedienţa faţă de politic.

Pe de altă parte, se înregistrează supunerea generală la convenţiile vechi, „a căror respectare face ca viaţa să fie ferită de pericole nedefinite"[11]. Este unul dintre destul de numeroasele paradoxuri, să facă apel la un filon străvechi, nediferenţiat şi, pe de altă parte, să practice acest tip de henoteism.

Laturile duale ies în evidenţă la nivelul cel mai elementar şi imediat prin zicalele: „Închină-te la zeităţi ca şi când ele ar fi prezente"; „Să-i cinsteşti pe zei ca şi când ar veni la chemarea ta, dar şi dacă nu faci asta este perfect egal"; „Cinsteşte-i pe zei ca şi când ar fi aici. Dar şi dacă nu faci asta, oricum nu le pasă"; „Este mai bine să crezi că zeităţile există, decât să crezi că ele nu există "[12].

Se poate vorbi de o „neglijare respectuoasă" (şi nu de o „grijă lipsită de respect") faţă de transcendent, supoziţia dual㠠de tip „nu strică să...". Şi mai reiese de aici şi că performarea, ritualul sunt importante, dublate în acelaşi timp de o tranzacţionare continuă[13]. Ei combină rugăciunile şi adorările către zeităţile celor trei religii, pentru a se asigura că toate spiritele (bune şi rele) sunt mulţumite[14]. Au un instinct funciar de a ignora orice ierarhizare a autorităţilor, instinct cu care sunt dotaţi exemplar[15]. Totodată, se semnalează „o graniţă labilă între realitate şi ficţiune", ceea ce ne arată încă unul dintre paradoxurile gândirii sinice, dacă avem în vedere şi spiritul ei utilitarist[16].

Dincolo de toate cele de mai sus, care încearcă să traseze ceea ce am numit „spirit sincretic", ni se înfăţişează, încă din dinastia Han, o concepţie perfect coerentă şi sintetică despre lume[17]. Diferite căi de a ajunge la acelaşi punct.

[8] A.H. Smith, *op. cit.*, p. 308.

[9] F. Stockwell, *op. cit.*, p. 17, 20.

[10] Ku Hunming, *The Spirit of the Chinese People* [Factura psihică a poporului chinez], Beijing, Foreign Language Teaching and Research Press, 2007, p. 47.

[11] *Ibidem*, p. 305, 307; a se vedea şi M. Lynch, *op. cit.*, p. 156.

[12] Granet, *op. cit.*, p. 173-174.

[13] Florentina Vişan, *Prelegeri de confucianism*, vol. I, Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2008, p. 207; a se vedea şi Granet, *op. cit.*, p. 163.

[14] F. Stockwell, *op. cit.*, p. 57.

[15] A.M. Smith, *op. cit.*, p. 307.

[16] *Ibidem*, p. 310.

[17] Anne Cheng, *op. cit.*, p. 226.

https://biblioteca-digitala.ro

ÎN SPAȚIUL NOSTRU: CE SE POATE VEDEA CU OCHIUL LIBER

După statisticile oficiale, pe teritoriul românesc se află aproximativ 7000 de chinezi, din care peste 5000 sunt în capitală și în județul Ilfov[18]. Există semne că, din diferite cauze (criza economică din 2008–2009, dificultățile birocratice, bariere culturale) numărul este în ușoară scădere. De menționat că, totuși, unii cetățeni aleg să vină și să rămână la noi în țară pe termen relativ lung.

Buddhism

Fără să intrăm în detalii doctrinare, vom spune că religiozitatea chineză, atât cea trecută, cât și cea de astăzi au o însemnată componentă buddhistă, și acest lucru este valabil și pentru migranții chinezi din țara noastră. Trecerea timpului ne indică și o ușoară trecere a accentului (vizibilă în ultimul secol) de la tehnici meditative complicate (tip *chan*) la abordări mult simplificate și mai accesibile publicului larg, în forme devoționale-incantatorii (cum ar fi amidismul).

O particularitate notabilă a buddhismului contemporan este că templele se întrețin în mare parte datorită donațiilor, lucru valabil atât pentru cele din patrie, cât și pentru cele din alte țări (aparținând unor școli buddhiste chinezești din China Populară, Hong Kong sau Taiwan). Sunt frecvent întâlnite cazurile în care oameni de afaceri, unii foarte bogați, fac danii substanțiale. Rațiunea principală este următoarea: acumularea de merite „în această viață", proporționale cu sumele de bani acordate, așa încât este o „tranzacție profitabilă" de ambele părți.

Trebuie să subliniem că deasupra proporțiilor numerice nu există diferențe notabile în între cei din patrie și cei din țara noastră privind exprimarea și manifestarea tradițiilor, credințelor și obiceiurilor (se poate observa o oarecare discreție).

Cum una dintre cele mai evidente și mai vizibile manifestări ale religiozității este frecventarea unui lăcaș de cult, este potrivit, credem, să aducem în atenție existența unui templu buddhist din București (*Guangli Fotang*), situat în cartierul Colentina, frecventat de migranți și, în general, de etnici chinezi. În realitate el este mai mult decât un locaș de cult: loc de întâlnire pentru migranți, mai ales cu ocazia unor sărbători și obiceiuri.

Buddhismul, unitar prin el însuși, cuprinde două mari ramuri (Hinayana, Mahayana), care la rândul lor se subîmpart în numeroase secte și orientări. În *Guangli Fotang* se practică învățătura școlii numită Maitreya Trei Comori, care ține, formal, de ramura Mahayana. La o analiză sumară Maitreya Trei Comori este școală buddhistă, cu unele elemente daoiste și creștine, cel puțin la nivel declarativ.

Alături de elementele evident buddhiste (noțiunile de compasiune, karma și reîncarnare, „întâlnirile predestinate" – *yuan*, necesitatea eradicării suferinței prin

[18] Simina Guga, Șerban Toader, *Străinii din România. Descrieri, analize și dialoguri pe tema imigrației*, București, 2011, Proiect cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, p. 36–37.

https://biblioteca-digitala.ro

eliminarea ignoranţei, „adevărata natură", iniţierile, alimentaţia vegetariană)[19], ni se prezintă cele daoiste: ideea de Dao – Cale a lui Dumnezeu şi „decretele celeste"[20]. Ceea ce ni se pare interesant este că nu lipsesc şi elemente creştine, îmbrăcate în limbajul deja în uz: un Dumnezeu, Creator, personal şi posibilitatea de a avea o relaţie apropiată cu El[21] (se ştie că buddhismul originar nu cuprinde explicit o divinitate supremă), mesianism (Maitreya este un Buddha ce va să vină)[22], simbolul crucii ca Centru şi Poartă a Eternităţii, existenţa unui Paradis[23], un suflet care la moarte iese din corp, componenta devoţională (buddhismul „standard" are o abordare ceva mai raţională)[24], *sigiliul divin*[25], îngerii (care cooperează cu Buddha Maitreya), harul divin şi.... naşul[26], cel care participă la ceremonia, în fond, echivalentă cu un botez creştin, având şi atribuţii de garant şi îndrumător pentru noul discipol.

Trăsăturile distinctive ale învăţăturii descrise ne apar, în esenţă, ca o religie contemporană, cu caracter ecumenic, din care nu lipsesc ingredientele „obligatorii" menite să asigure nevoile sufleteşti, spirituale şi intelectuale ale omului de astăzi, fie el asiatic sau occidental. Ni se prezintă un sistem aproape coerent, în care sunt reprezentate elemente soteriologice transnaţionale şi transconfesionale. Un instrument care pare eficace şi bine cotat „pe o piaţă spirituală", într-o lume diversă, policentrică, chiar haotică, oarecum supeficială, cu un dinamism sălbatic, în care reperele morale au fost uitate sau se lasă încă aşteptate. (*Homo religiosus* poate suferi de amnezie, poate fi amorţit, dar nu moare niciodată.)

Credinţe. Sărbători

Înainte de toate, pentru a pune în evidenţă densa temă a tradiţiilor chinezeşti, este necesar să clarificăm modul în care indivizii şi comunităţile se raportează la Natură şi Univers, ceea ce înseamnă, între altele, raportarea la timp şi spaţiu.

O gândire esenţialmente cosmologică a permis ca racordarea la timp să se reflecte în calendarul tradiţional, solaro-lunar (succesiune de „ani agricoli"), iar racordarea la spaţiu să se servească de instrumentele geomanţiei (*fengshui*). Acelaşi tip de gândire, postulând ciclicităţi de diferite anverguri şi niveluri, dar care se suprapun, a valorizat un nucleu de principii numerologice, prezente în teoretizările privitoare la spaţiu, timp şi ciclicităţi, dezvoltări ale deja foarte celebrelor (dar, probabil, insuficient *înţeleselor*) legi *yin-yang* şi ale *celor cinci elemente*.

Este natural să fie marcate trecerile de la un an agricol la altul, ani care nu începeau niciodată la 1 ianuarie, ci – în principiu – primăvara (dar anul roman nu

[19] *Maitreya Three Treasure* [Cele Trei Comori ale lui Maitreya Buddha], Taipei, Tzu Kuang Publishing, [f.a.], editat de Zhu Ciguang, p. 29–34, 38, 43, 44.
[20] *Ibidem*, p. 45.
[21] *Ibidem*, p. 32, 38.
[22] *Ibidem*, p. 31, 43.
[23] *Ibidem*, p. 31, 39.
[24] *Ibidem*, p. 46.
[25] *Ibidem*, p. 38.
[26] *Ibidem*, p. 42, 43.

https://biblioteca-digitala.ro

începea oare la 1 martie, septembrie fiind, de pildă, nu luna a noua, ci a şaptea?), mai exact la primele ei semne, cele mai puţin perceptibile. Cum am menţionat, calendarul solaro-lunar, agricol, dependent de soare, dar şi de lună, arăta începerea unui An Nou, de la an la an, fără dată fixă.

Anul Nou Chinezesc (numit altfel şi Festivalul Primăverii)[27] devine astfel, de timpuriu, cea mai însemnată sărbătoare chinezească (este ca atare şi în alte spaţii est-asiatice). A rămas astfel şi în ziua de astăzi, inclusiv la comunităţile chinezeşti din diaspora. În general, prima zi a primei luni poate cădea la sfârşitul lui ianuarie, în februarie sau la începutul lui martie.

Imediat, în ordine, alte sărbători chinezeşti importante, tradiţionale şi mai puţin religioase, sunt: Sărbătoarea Lampioanelor (prima lună, ziua a 15-a), a Morţilor (dată fixă: 5 aprilie, calendarul modern), Bărcile Dragon[28] (ziua a 5-a din luna a 5-a), a Mijlocului Toamnei[29] (luna a 8-a, ziua a 15-a). Se mai poate menţiona aici ziua de naştere a lui Sakyamuni Buddha, sărbătorită de regulă numai în templele buddhiste, în ziua a 8-a din luna a 4-a după calendarul tradiţional.

Pentru a vorbi doar de Anul Nou Chinezesc, poate că este potrivit să menţionăm aici faptul că, indiferent că e vorba de cei care sunt în China sau plecaţi şi stabiliţi în alte ţări, se sărbătoreşte în familie, aşa încât toată lumea, aflată la muncă sau la studii în altă parte, se întoarce (chiar câteva zile înainte de Anul Nou) la casa părintească, la părinţi, fraţi, surori şi celelalte rude.

Trecerea la un an nou şi părăsirea celui vechi este marcată prin: plătirea cu mare grijă a tuturor datoriilor până în ajun, îmbrăcarea de haine noi şi, implicit, dăruirea lor membrilor familiei, „plicurile roşii", cu bănuţi mărunţi, care se dăruiesc copiilor. Nu în ultimul rând, se aruncă artificii şi pocnitori[30].

Meniurile sunt de asemenea importante, atât pentru sublinierea în sine a prosperităţii şi sărbătorescului („să umple masa"), cât, mai ales, prin simbolistica lor. De exemplu, tăiţeii serviţi lungi, serviţi netăiaţi: longevitatea. Puiul de găină întreg: familia ţinută unită. Scoicile mari: aur şi argint în grămadă sau lingouri, promisiune spre îmbogăţire. Rulouri de primăvară: la fel, bare de aur, anticiparea bogăţiei. Peşte: prosperitate.

Simbolistica aceasta este susţinută şi prin unele jocuri de cuvinte şi omofonii în limba chineză, desigur imposibil de tradus în alte limbi.

BIBLIOGRAFIE

**** Studiu asupra imigraţiei în România. Descriere, analiză, recomandări*, Bucureşti, Editat de Blocul Naţional Sindical, 2011, Proiect cofinanţat din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

Gernet, Jacques, *Lumea chineză*, traducere din limba franceză de Şerban Stati şi Romulus Ioan Budura, vol. I–II, Bucureşti, Editura Meridiane, 1985.

[27] L. C. Mei şi H. W. Wei, *Zhongguo wenhuamian mianguan* [Faţă în faţă cu tradiţia culturală a Chinei], Beijing, Sinolingua, 1996, p. 75–76.

[28] *Ibidem*, p. 87.

[29] *Ibidem*, p. 88.

[30] *Ibidem*, p. 76.

https://biblioteca-digitala.ro

CÂNTECUL DE LEAGĂN DIN SPAȚIUL FOLCLORIC BASARABEAN. PRELIMINARII LA O CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ

SVETLANA BADRAJAN, ELENA TONU

Lullabies from Basarabian Folklore. Preliminary to a Scientific Research

This article is devoted to a comparative research on singing lullabies from different ethnic cultures. We initiated this study because, although foreign folklore researched traditional music of different peoples, we can say that they have given little attention to the importance of swing songs. In this article, we delimit, first of all, the method used in the analysis of swing songs from different countries, in the context of comparative analysis that becames a magnificent view of the structural and functional aspects of research development and modernization processes in different regions of the world.
As a result, we found similitudes and affinities among all the world's cradle songs, illustrated by examples. Thus, our research focused on material taken from collections of folk music of national and international published and personal collection.

Keywords: *lullabies, folklore, people, culture, children, creative, method comparison, function, common elements*

Cuvinte-cheie: *cântec de leagăn, folclor, popor, cultură, copil, creație, metodă, comparație, funcție, elemente comune*

Cântecul de leagăn din spațiul folcloric basarabean se integrează firesc, prin caracteristicile sale generale, fenomenului românesc. Totuși, având la dispoziție un material muzical bogat, preluat din colecțiile de folclor moldovenesc înregistrat în stânga Prutului și din Arhiva de folclor din cadrul Academiei de Muzică, Teatru și Arte Plastice din Chișinău, am constatat existența unor particularități distincte în tematica literară, structura melodică, în special, în cântecele *Ca la leagăn* (Ghizela Sulițeanu), dar și în cântecele de leagăn propriu-zise, elemente distincte determinate de graiul zonei folclorice cercetate. Precizăm că Arhiva menționată deține cea mai bogată colecție de folclor muzical din Republica Moldova, însumând peste 15.000 de exemple, înregistrate începând cu anul 1964.

Realizarea unei analize pluridimensionale, text, vers, ritm, melodie, arhitectonică ș.a., cu sistematizarea și evidențierea acestor particularități distincte, este una dintre direcțiile pe care ne propunem să le tratăm în studiul nostru. O altă direcție este cea legată de funcționalitatea cântecului de leagăn, mai exact, de plurivalența funcțională a acestuia, condiționată de mai mulți factori, precum sunt cei psihologici, sociali, estetici etc., și integrată sincretic actului fundamental, cel de liniștire și adormire a copilului.

Din relatările psihologului Mariana Cernițeanu[1] extragem următoarele: „Mama

[1] Mariana Cernițeanu este conferențiar universitar la Universitatea de Stat de Medicină și Farmacie „Nicolae Testemițeanu" din Chișinău, Republica Moldova.

https://biblioteca-digitala.ro

îi satisface nevoile fundamentale ale copilului: îl hrăneşte (ceea ce este foarte important pentru copil), îi cultivă sentimentul de securitate, căci numai dacă se simte în siguranţă, copilul poate fi liniştit, în braţele mamei, simţindu-i căldura corpului şi auzind timbrul vocii. Deci, temperatura mamei, mişcările ei, punerea mânii copilului pe pieptul mamei, simţirea vibraţiei corpului ei se transmit la copilaş şi se creează efectul de *feed-back*. De fapt, prin toate acestea, ei comunică, la fel cum comunicau când copilul se afla încă în burtica mamei. El simte şi recunoaşte acea legătură pe care a avut-o cu mama şi după naştere, doar în aşa fel el se simte protejat. Acolo, în braţele ei, copilul adoarme, pentru că a avut loc acea legătură emoţională pozitivă şi pentru că legănatul lent şi monotonia vocii mamei îl linişteşte şi copilul adoarme".

Efectul *feed-back* determină *funcţia de bumerang*[2]. În timpul legănatului, gândurile mamei alunecă spre diverse evenimente cotidiene. Cu toate că foloseşte onomatopee, formule de adormit, diminutive, mama interpretează deseori cântece de leagăn cu melodii şi texte poetice preluate din alte categorii folclorice, în special din cântecul liric propriu-zis. Astfel, ajutându-l pe copil să adoarmă, mama, prin cântecul de leagăn, îşi cântă propria viaţă, durerile, necazurile, bucuriile, dorul de părinţi sau soţ. Cântecul de leagăn îndeplineşte, în acest caz, şi funcţia de „bumerang"; adică are loc nu numai legănarea, liniştirea şi adormirea copilului, dar se produce şi un efect invers, de relaxare emoţional-psihologică a interpretei.

Repetarea unor motive monotone în cântecul de leagăn ce aduce somnul copilului îndeplineşte în acelaşi timp şi o *funcţie terapeutică*. În acest sens am putea găsi tangenţe cu vechile *epode ale tracilor*. „În forma muzicală a epodelor vechi putem imagina principiul repetării unor scurte motive, care aveau menirea să creeze hipnoză, unul dintre mijloacele concrete, practice, ale acestei terapeutici magice"[3].

O altă funcţie importantă a cântecului de leagăn poate fi considerată cea *comunicativă*, care reprezintă şi prima cale de înlesnire a formării percepţiei copilului, privind cunoaşterea, atât a limbajului muzical şi a celui verbal, cât şi a mediului înconjurător. Prin intermediul cântecului de leagăn, mama comunică cu copilul şi chiar dacă acesta nu conştientizează acest lucru, în subconştient, el reacţionează la comunicare. Menţionăm în acest context că datorită mamei şi cântecului de leagăn copilul este treptat integrat în societate încă din primele clipe ale vieţii. Astfel, cântecul de leagăn îndeplineşte şi o *funcţie socială*. Cântecul de leagăn, prin conţinutul său muzical-poetic, realizează funcţia de „punte" de legătură şi integrare a copilului în societate ca individ, ca personalitate.

Funcţia comunicativă contribuie, alături de celelalte, la formarea gândirii copilului, pe măsură ce posibilităţile de înţelegere ale acestuia cresc, astfel încât, spre sfârşitul perioadei legănatului, el este pe deplin familiarizat cu sunetele muzicale şi cu limbajul verbal. În acest proces se înscriu, după cum menţionează psihologii, şi cele trei tipuri de conduită: *verbală*, *afectivă* şi *socială*.

[2] Acest termen a fost introdus de noi.

[3] Romeo Ghircoiaşiu, *Contribuţii la istoria muzicii româneşti*, vol. I, Bucureşti, Editura Muzicală a Uniunii Compozitorilor din R.P.R., 1963, p. 59.

https://biblioteca-digitala.ro

Alături de celelalte funcții, celei *psihologice* de asemenea îi revine un rol deosebit în existența cântecului de leagăn. Prin ea se explică, în mare parte, natura mesajului muzical. Descifrarea mesajului muzical prezintă un complex de operații de ordin fizic și psihofiziologic, prin percepția auditivă și, în special, cea muzicală (care ocupă unul dintre locurile cele mai importante în grupa percepției umane). Psihicul copilului, cu toate că nu conștientizează fenomenul, începe să perceapă muzica și textul; chiar dacă inițial, aceste modalități de exprimare sunt destinate adormirii copilului, mai târziu ele vor găsi sensuri în mintea acestuia. Este posibil ca diferitele onomatopee și unele rudimente melopeice izvorâte din instinctul matern de dezmierdare a copilului să pregătească apariția percepției muzicale. Menționăm aici rolul chinestezic, în raport cu funcția psihologică, deoarece impulsurile chinestezice ale intonării necesită o mișcare și desigur ritm.

Alături de funcțiile descifrate anterior, cântecul de leagăn îndeplinește alte importante funcții, precum cea *estetică* și cea *etică*. Astfel, în cântecul de leagăn sunt selectate și conservate acele valori poetice și muzicale care corespund gândirii și stării spirituale a copilului, cultivându-se, pe de o parte, din fragedă copilărie simțul frumosului; pe de altă parte, prin antrenarea permanentă în domeniul melosului și al limbajului tradițional, copilului i se dezvoltă spiritul național. Cântecul de leagăn, prin funcționalitatea sa, reprezintă un element de înaltă valoare în sistemul complex al culturii tradiționale, în particular, și al culturii universale, în general.

Funcționalitatea general-umană în contextul plurifuncționalității cântecului de leagăn explică și perpetuarea caracteristicilor structurale arhaice în cântecul de leagăn până în zilele noastre.

Așadar, această direcție de cercetare a cântecului de leagăn o considerăm destul de importantă pentru o dezvoltare fundamentală.

Încă un aspect pe care ni-l propunem este realizarea unei abordări comparate, studierea cântecului de leagăn din spațiul folcloric enunțat în raport cu categoria dată din alte culturi tradiționale. Oricât de diferite ar părea culturile folclorice, cercetătorii au demonstrat existența unor legături profunde, asemănări și elemente comune tuturor popoarelor sau unui grup de etnii. Analiza comparată a căpătat o mare deschidere spre cercetarea aspectelor structural-funcționale ale proceselor de dezvoltare și modernizare din diferite regiuni ale lumii. Depășind perspectiva instituțională, analiza comparată și-a sporit forța analitică datorită abordării sistemice a fenomenelor și proceselor care se întâmplă în lume.

În etnomuzicologie, prin metoda comparată au fost cercetate diferite fenomene precum sistemul ritmic al copiilor, sistemele sonore și intonaționale, genuri, structuri arhitectonice etc. Studiind cântecul de leagăn din spațiul folcloric al Basarabiei, evident nu am putut să nu ne întrebăm ce se întâmplă cu această specie folclorică în alte culturi etnice. Pe cât suntem de diferiți, noi oamenii aparținând unor culturi și etnii diferite, pe atât avem un șir de elemente comune, și sub anumite aspecte, suntem chiar identici. Acest lucru se manifestă în viața omului în general, în sensibilitatea lui, în atitudinea față de momentele esențiale ale existenței (naștere, iubire, moarte etc.).

https://biblioteca-digitala.ro

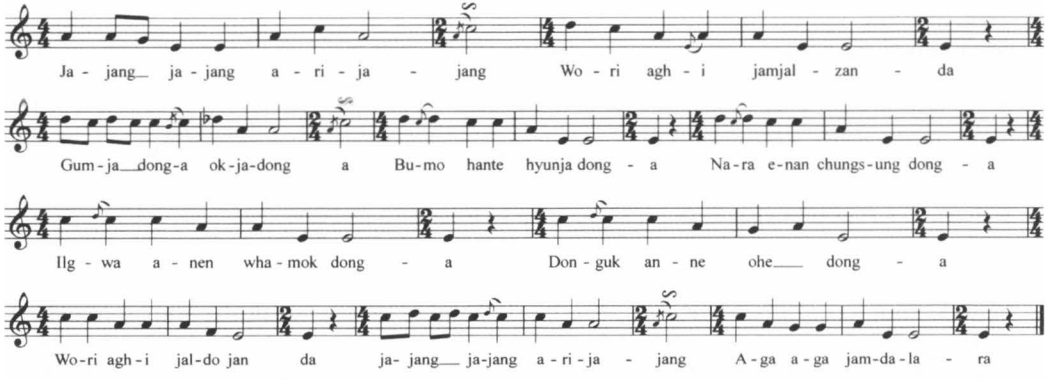
În urma analizei cântecului de leagăn din spațiul nostru folcloric și a exemplelor muzicale ale acestei specii, aparținând altor *culturi etnice*, precum cele din Bulgaria, Ungaria, Rusia, Azerbaidjan, Georgia, Belarus, Letonia, Polonia, Slovacia, Cehia, Italia, Germania, Marea Britanie, Franța, Israel, Liban, Bangladesh, India, Coreea de Sud, Chile ș.a., am formulat câteva concluzii care ni s-au părut extrem de interesante. Ele se referă atât la conținutul tematic, cât și la structura muzicală, reprezentând doar primul pas în realizarea unei cercetări comparate pluridimensionale. Spre exemplu, cântecul de leagăn din spațiul folcloric basarabean concentrează complexe sonore de structură morfologică mono/bi/trisilabică: *a, ai, liu, lea, liu, nani, liuliuțu* ș.a. Iar în cântecele de leagăn din alte etnii întâlnim structuri asemănătoare: *Ai-lu-lu-lu*, în Israel; *Nani-nani*, în Grecia; *Lully-lulla(y)*, în Marea Britanie și SUA; *Dodo*, în Franța; *Lu-lu-lo-lo*, în Irlanda; *A-a, Bai-bai, Baiu-baiu*, în Rusia; *A-a-a*, în Armenia; *A-a, Liu-liu; Liu-li*, în Belorusia; *Bai-bai, Baiu-baiu*, în Georgia; *Tandini-tandini*, în Turcia ș.a. De exemplu:

„Lully-lulla, tu, copilule mic-micuț,
Bebeluşule lully-lullay.
Lully-lulla, tu, copilule mic-micuț,
Bebeluşule, lully-lullay".

„Lully-lulla, thou little tiny child.
Baby, lully-lullay.
Lully-lulla, thou little tiny child,
Baby, lully-lullay"[4]. (Cântec de leagăn din Marea Britanie)

În cântecele de leagăn analizate, am observat că acestea explorează expresivitatea unor ritmuri sugestive, „legănate", de cele mai multe ori, evaluate în formule de iamb și troheu, specifice sistemului giusto-silabic, întâlnit și în cultura folclorică a altor etnii. De asemenea, menționăm că formulele intonaționale, bazate pe secundă și terță (de regulă, respectiv, mare și mică), de obicei, descendente, întâlnite în cântecele de leagăn din spațiul nostru folcloric, sunt frecvente și în cântecele de leagăn ale altor popoare.

Aducem ca exemplu melodia unui cântec de leagăn coreean[5]:



Transcriere de Elena Tonu

[4] *The lullaby book*, Editor Peter Pickow, New York, Amsco Publications, 1985, p. 10.

[5] Exemplu colectat de la Kim Changkyun. „Ziua", n. 22 ianuarie 1985, Coreea de Sud, Seul. Interpret necunoscut.

https://biblioteca-digitala.ro

„Jajang jajang arijajang,	„Nani, nani, nani-na,
Wori aghi jaldo-zanda,	Copilul nostru doarme bine,
Aga aga jamdalgara -	Copil, copil, culcă-te,
Gamjadong-a okjadong-a -	Copil de aur, copil de jad.
Gamuljondal omul-sari	Dormi cu bine,
Oguljondal orul-sari	Nu te trezi
Aga aga jamdalgara	Copil, copil, culcă-te,
Jajang jajang arijajang	Nani, nani, nani-na.
Gaeya gwong gwong jitjii ma-ra	Câinele «hau-hau» nu latră,
Wori aghi jam-al ggen-da	Copilul nostru poate nu se scoală.
dak-a ggo ggo wolji-ma-ra	Găinile «cotcodac» nu cotcodăcesc,
Wori aghi jamal-ggen-da	Copilul nostru poate se scoale.
Jajang jajang arijajang	Nani, nani, nani-na,
Wori aghi jamjal-zanda -	Copilul nostru doarme bine.
Gumja okjadong-a	Copil de aur, copil de jad
Bumo hante hyunjadong-a	Să faci bine la părinţi,
Nara enan chungsung dong-a -	Să te supui ţării tale.
Ilgwa anen wha-mok dong-a	La lucru o să ai frăţie [solidaritate]
Donguk anne ohe dong-a	Şi să lucrezi cu spor.
Wori aghi jaldo	Copilul nostru doarme bine.
Janda jajang jajang arijajang	Nani, nani, nani-na,
Aga aga jamdalara	Copil, copil, culcă-te,
Jajang jajang arijajang"	Nani, nani, nani-na".

Am punctat câteva teze importante, referitoare la fenomenul cântecului de leagăn din spaţiul folcloric basarabean, pe care le vom trata detaliat şi le vom prezenta într-o cercetare viitoare.

BIBLIOGRAFIE

.*. *Etnologie românească. Folcloristică şi etnomuzicologie*, vol. I, coord. Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006.

.*. *The lullaby book*, Editor Peter Pickow, New York, Amsco Publications, 1985.

Brătulescu, Monica, *Câteva precizări în legătură cu utilizarea noţiunii de „funcţie" în folclor*, în „Revista de etnografie şi folclor", tomul 21, nr. 1, 1976, p. 39.

Chiţimia, I.C., *Folclorul românesc în perspectivă comparată*. Bucureşti, Editura Minerva, 1971.

Ghizela, Sulițeanu, *Cântecul de leagăn*. Bucureşti, Editura Muzicală, 1986.

Tamazlîcaru, Andrei, *Tăpuşele, Tăpuşele*. Chişinău, Editura Literatura Artistică, 1986.

Гусев, В. [Gusev, V.], *О полифункциональности фольклора* в *Актуальные проблемы современной фольклористики. Сборник статей и материалов.* [*Despre polifuncţionalitatea folclorului*, în „Probleme actuale ale folcloristicii moderne. Colecţie de articole şi materiale"] Ленинград: Издательство „Музыка", 1980.

Земцовский, И.И. [Zemtsovsky, I.I.], *Интонирование как мышление homo musicans*, в *Българское музыкознание*. Москва: Кнз. [Intonaţia ca gândire, *homo musicans*, în „Muzicologie bulgară"], 1988.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

NUNTA SĂLĂJEANĂ: UN SCENARIU A CĂRUI LOGICĂ ARHAICĂ S-A PĂSTRAT

CAMELIA BURGHELE

Wedding in Sălaj County: A Scenario that Kept Its Archaic Logic

The scenario of the wedding, with many general and particular features linked to either wedding ethnography or to its extremely reach folklore have been objects of study for many scholars who focused onto the Salaj county villages.
It is without doubt that popular traditions have entered a stage of strong dissolution generated by the expansion of the urban but it is just as true that the global environment that we live in at the start of the third millennium requires that we relate to certain identity features of the individual and the collective – of which wedding customs can be a good example. Augustin Goia's conclusion, formulated three decades ago still remains: "Unlike birth giving customs, wedding customs were kept – indeed fragmented and somewhat empty of their original significance – to the day. Wedding is now performed at only one of the homes or at the Community Center and the old ceremony is compressed or cut but the logic is still kept and its original significance can still be decoded" (Ioan Augustin Goia, *Zona etnografică Meseș*, Editura Sport – Turism, 1982).
This paper is based upon these observations and attempts to connect the traditional wedding cutoms to the contemporary village.

Keywords: *wedding, popular traditions, traditional wedding, contemporary village, cultural identity*

Cuvinte-cheie: *nuntă, obiceiuri, nuntă tradițională, sat contemporan, identitate culturală*

Pentru noi, etnografii și etnologii sălăjeni, cartea semnată de Ioan Augustin Goia, apărută în 1982 la Editura Sport – Turism, intitulată *Zona etnografică Meseș* (oarecum standard pentru o serie editorială din tipăriturile culturale ale epocii) este instrumentul principal de lucru în descrierea sincronică ori diacronică a referențialului specific, arealul acoperit de satele Sălajului. Trecerea a trei decenii de la apariția volumului nu i-a diminuat deloc importanța, dar a certificat, încă o dată, impactul abordărilor monografice pe spații mai restrânse sau mai largi, după relevanța informațiilor de teren; totodată, am mai putut observa încă o dată, dacă mai era necesar, că Sălajul are, în continuare, nevoie de o monografie mai nouă, cuprinzătoare, care să radiografieze satele din cuprinsul Meseșului, din punctul de vedere al culturii tradiționale și al disoluției acesteia în fața expansiunii tot mai sistematice și vizibile a culturii urbane.

Cele mai multe dintre reflecțiile noastre au fost generate în urma citirii și folosirii ca punct de reper a capitolului din cartea pomenită, referitor la obiceiurile

https://biblioteca-digitala.ro

de nuntă. Dincolo de condensarea extremă a informației – solicitare obișnuită pentru epoca aceea, când viața spirituală a satelor trebuia redusă pentru a face loc „trăirilor înalte" ale „omului nou", iar scriiturile despre tradițiile satului românesc, și mai ales trimiterile la magie și religie, trebuiau să fie concentrate cât mai mult, ne-au reținut atenția câteva mărturii despre scenariul nupțial și cadrele mentalitare ale acestuia care nu mai pot fi detectate astăzi în teren, decât, eventual, în memoria culturală.

Sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea găsesc satele de la poalele Meseșului populate cu o colectivitate relativ redusă, cu un număr mic de familii, în care căsătoriile erau limitate, iar feciorii erau nevoiți să își caute fete și în alte zone, cu precizarea că „mândria mirelui era cu atât mai mare cu cât mireasa provenea dintr-un sat mai îndepărtat"[1]. Feciorii mergeau „pă didic"; după pețit, urmau „târgul", „strigările" și petrecerea de nuntă.

O observație interesantă și bine documentată în cercetarea centrată pe nunta de la mijlocul secolului al XX-lea este furnizată de Ioan Augustin Goia, dar noi nu am mai regăsit-o în cercetarea noastră. Chiar și în memoria subiecților intervievați în ancheta pe care am efectuat-o, aceste informații, cu termenii aferenți, au fost foarte estompate și neclare. Redăm fragmentul, chiar dacă el va părea prea amplu, dar găsim că este importantă preluarea și resemantizarea acestor informații: „Dacă în unele sate ale zonei totalitatea nuntașilor se împărțea doar în categorii de *cuscri* (nuntași ai mirelui) și *socri* (nuntași ai miresei), în altele apărea și o a treia categorie, cea a tineretului, comunitate care pierdea și ea doi membri în urma nunții. În satul Meseșenii de Sus, de exemplu, toți tinerii participanți la nuntă se numeau *cuscri*, nuntașii miresei purtau numele de *socri*, iar cei ai mirelui se numeau *chemați*. Trei categorii existau și în satul Buciumi (*cuscri* – nuntași ai mirelui, *socri* – nuntași ai miresei, *tineret* – din partea ambelor părți), dar categoria tineretului se împărțea aici pe sexe, totalitatea feciorilor alcătuind subcategoria *fraților de mire*, iar cea a fetelor subcategoria *surorilor de mireasă*. O situație și mai complexă ne întâmpină în satul Șeredei, unde categoria tineretului era divizată nu numai pe sexe, ci și pe familii. Feciorii din partea mirelui se numeau aici *cuscri* (de remarcat semantismul termenului în diferite sate din zonă), iar cei din partea miresei, *frați de mireasă*, fetele din partea mirelui, *nune*, iar cele din partea miresei, *surori de mireasă*. Căsătoriții din partea mirelui se numeau în acest sat *chemați*, iar cei din partea miresei, *socri*. În acest ultim caz, în masa nuntașilor se conturează cu claritate toate grupările din care mirii au făcut sau vor face parte. În consecință, trecerea lor dintr-o grupare în alta, dintr-o stare în alta, este marcată mai evident aici și are un caracter mai nuanțat și mai apropiat de sensurile originare"[2].

La fel, în aceeași perioadă, „carul cu șase boi era nelipsit din convoiul de nuntă"[3], situație care nu se mai păstrează astăzi.

[1] Ioan Augustin Goia, *Zona etnografică Meseș*, București, Editura Sport – Turism, 1982, p. 146 (preluând informații mai vechi de teren).

[2] Idem, *op. cit.*, p. 147.

[3] *Ibidem.*

https://biblioteca-digitala.ro

În aceste condiții, contribuțiile lui Ioan Augustin Goia devin nu numai extrem de relevante pentru o cercetare sincronică, la un moment istoric dat, a zonei, ci și repere esențiale pentru o abordare în diacronie a subiectului, materializată într-un studiu axat pe scenariile nupțiale din actualitate și gradul de remanență al unor secvențe.

Un material interesant și puțin utilizat este oferit cercetătorilor de Witold Truszkowski, un etnograf și dialectolog polonez care, în ianuarie 1938, a participat la o nuntă tradițională în Treznea, pe care a descris-o, ulterior, într-un material publicat sub numele *Folclor din comuna Trăsnea, județul Sălaj (Monografie folcloro-sociologică)*. Aflăm, de exemplu, că *vujala* înseamnă „convenție" și „interdicție": „numa feciorii care sânt gazde și fetele care sânt gazde se vujesc. Însă cînd fecioru gazdă este prostan ori hâd atunci nu-și capătă fată de gazdă cu el. Atunci și-o ie de om sărac. Văr al doilea nu să ie laolaltă, văru al treile să mai ie"[4].

Interesante și utile ni s-au părut informațiile despre o evaluare cantitativă a nunții, pe care nu o mai putem găsi astăzi: „când să pregătește mireasă, să gată cu 10 perine, 3 țoale, 4 lipideauă de mână, 3 lipideauă cu fiteu, 10 lipideauă albi (numa de cânepă), 20 șterguri, 8 saci, 1 desag de lână, 1 desag de pânză, 1 leșier, 1 față de masă de lână, 3 fețe de masă de pânză, 2 străiți de caș, 2 peteici, 14 rânduri de haine. Pentru mire 1 val de pânză de 20 de metere duce mireasa, și la nănașe 4 metere pentru o cămașă, la mama mirelui 2 m de pânză, la tata mirelui 2 m și la mama cea bătrână 2 m și fiecare pânză pusă pe un colac. Pentru copii a nănașe mireasa dă colac și un șir de mărgăritarii și o primă roșie; când este fecior trebuie colac și bumbușcă și năfrămuță. Când pleacă mireasa duce un canape de 3 m și o ladă toate pline de haine.

Se fac pentru o nuntă 40 de pâini și 4 oale de piroște și 30 de pături de laște și 20 de galițe se taie, pentru oamini și femei și pentru nuntași; s-au tăiat 2 oi și prăjituri o covată cu 4 coarne pentru nuntași și pentru nune [...]. În ladă se pune cămășile miresei și rochiile și zadie și năfrămi, în canape se pune lipideauă și saci și desagi și poale și leșieri și straițe de caș și 5 fețe de masă purtărețe, care-s pentru toate zilele și 4 zadii de pânză pentru mire.

La vedere se mai pun 4 lipideauă de lână și 4 țoale și 3 lipideauă de spămucă și bumbac și fiteu"[5].

„Joi, după nuntă vine mireasa la părinții ei și duce 2–4 boi sau viței și 4 sau 6 oi, care are scroafă cu purcei, dă la mireasă și un purcel. Primăvara îi dă tată-su 4 pământuri (4–6 până la 10). Care e om mai sărman și are numai câte un pământ la fiecare copil ala cere folosințe 6 dici de bucate pă an să aibă cu ce trăi"[6].

Același atent cercetător ne dă informații și despre o secvență finală a nunții, cu caracter ritual, pe care am regăsit-o și noi nu doar în memoria subiecților din

[4] Witold Truszkowski, *Folclor din comuna Trăsnea, județul Sălaj (Monografie folcloro-sociologică)*, în *Folclor literar*, vol. II, București, Editura pentru Literatură, 1970, p. 3.

[5] Idem, *op. cit.*, p. 4–5.

[6] *Ibidem*, p. 14–15.

https://biblioteca-digitala.ro

Treznea, ci şi ca o practică actuală, care pare să se fi conservat mai bine în satele de pe culmile Meseşului decât în alte sate sălăjene. Este vorba despre *spălatul cu nănaşa*, obicei relatat similar de informatorii noştri, ca şi de etnograful polonez în deceniul patru al secolului trecut: „Înainte de a se duce acasă mere nănaşu şi nănaşa la grădină să se spele la unu oltouan cu hina şi cu hinu. Nănaşa toarnă apă să să spele hina. Hina iară trebuie să pună la nănaşă ca să să spele şi ea. Şi mireasa are o ştergură la mână şi se şterge cu ea şi mireasa şi nănaşa. Şi nănaşa îi dă 10 lei la mireasă – mireasa îi dă ştergar cu care se şterge, la nănaşa. Când se spală vine cineva tînăr şi ţâpă o mână de cenuşă la nănaşă ca să nu să spele bine, ca să râdă. Atunci vin înapoi acasă şi mai dănţuiesc un danţ"[7].

Pentru satul tradiţional românesc, căsătoria şi nunta, ca momente iniţiale ale constituirii unei familii (familia fiind definită de sociologi ca un produs al sistemului social care evoluează şi se dezvoltă în strânsă dependenţă de transformările din societate), constituiau evenimente importante, generate de o dublă motivaţie: una ce ţinea de tradiţie, adică de acel set de reguli ce guverna viaţa comunităţii din spaţiul rural şi contribuia decisiv la integrarea individului în societate, şi una ce ţinea de raţiuni economice, sociale, comunitare, oarecum impuse de apartenenţa la o familie şi la un grup social bine structurat. Din acest ultim punct de vedere, căsătoria însemna „încheierea unui contract între două părţi (bărbatul şi femeia), legaţi de anumite interese ce izvorăsc din conjunctura socială, din relaţiile unei vieţi profund ancorate în mentalitatea colectivă a comunităţii sau a epocii în care trăiesc. Această mentalitate a comunităţii viza interesele materiale, o homogamie geografică, dar mai ales una socială şi culturală care relua şi prelungea homogamia geografică. Căsătoria nu era şi nu putea fi o chestiune particulară, ea afecta nu numai pe cei doi indivizi, ci întreaga comunitate în care trăiau, marcată evident de aranjamentele lor"[8].

Dar cea mai importantă motivare, credem şi noi, susţinându-i pe autorii studiului citat anterior, este „motivarea prin propria determinare: indivizii sunt conştienţi de motivele care i-au făcut să se căsătorească: dragoste, necesităţi, interese etc."[9].

Pentru comunitatea vechiului sat românesc, nunta era un eveniment în afara căruia viaţa nu era resimţită ca plenară, nu se considera că e împlinită. Ne amintim formularea sentenţioasă a unui intervievat care ne-a mărturisit ultimativ: „nu îi om întreg cel care nu o făcut nuntă, care nu îi căsătorit, care nu are o familie, care nu face prunci care să îi continue viţa"[10]. Scopul căsătoriei acoperă o paletă largă de opţiuni, ierarhizate în mod personal de fiecare subiect, dar fiecare raportându-se, pe rând, în anumite momente sau stadii ale vieţii, la toate variantele ce pot fundamenta

[7] Witold Truszkowski, *op. cit.*, p. 13.

[8] Ioan Bolovan, Sorina Bolovan, *Aspecte privind căsătoria în satul românesc din nord-vestul Transilvaniei la mijlocul secolului al XIX-lea*, în „Acta Musei Porolissensis", nr. XII, 1998, Zalău, 1999, p. 845.

[9] Idem, *op. cit.*, p. 846.

[10] Gavrilă Gui, Valcău de Jos – Sălaj.

https://biblioteca-digitala.ro

scopul căsătoriei: uneori, „scopul unirii între un bărbat şi o femeie este împărţirea binelui şi a răului, a bucuriei şi întristării în decursul vieţii"[11], adică „nevoia de a avea o consoartă spre ajutor şi petrecere, mângâiere şi suferinţă comună în cazuri mai grele; [...] alteori, scopul căsătoriei era concentrat asupra asigurării continuităţii familiei [...]. Finalitatea era în ultimă instanţă transmiterea averii unui moştenitor legal care să îşi poată îngriji părinţii la bătrâneţe. Sunt numeroase cazurile în care se invocă [...] starea grea a părinţilor unui partener, necesitatea creşterii copiilor rămaşi orfani; dar predomină cazurile în care scopul declarat al căsătoriei era împiedicarea împărţirii şi înstrăinării pământului", dacă ar fi să citâm din nou studiul referitor la căsătoria în satele din Ardealul mijlocului de secol XIX[12].

În fine, pentru spaţiul cultural românesc, familia însemna, înainte de toate, *o casă, o gospodărie,* un soi de *mic atelier de producţie* în care se lucra, în echipă, pământul acumulat, astfel încât, din punct de vedere economic, căsătoria reprezenta o mai eficientă modalitate de a lucra pământul pentru asigurarea subzistenţei şi, poate, a bunăstării familiei. De aceea, pe lângă faptul că „nunta reprezintă de fapt desprinderea miresei de propria-i familie, unirea simbolică a mirilor şi primirea miresei în familia viitorului soţ"[13], totul se rezumă, în final, la un aport de braţe de muncă pe care mireasa le aduce în familia viitorului său soţ.

Toate aceste aspecte generale, alături de multe altele, particulare, legate fie de etnografia nunţii, fie de folclorul extrem de bogat al acesteia, au constituit subiecte de studiu pentru mulţi specialişti ce şi-au focalizat interesul pe satele sălăjene. De la Zilahi Karoly (1859), D. Stoica şi C. Lazăr (*Schiţa monografică a Sălajului*, Şimleu, Editura Luceafărul, 1908), până la Leontin Ghergariu sau Ioan Augustin Goia, nunta a constituit un bun teren de studiu. Mai recent, trebuie reţinute studiile din perspectivă sociologică ale lui Gheorghe Şişeştean despre *mersul pe didic* şi practicile de regionalizare a spaţiului, dar şi culegerile de informaţii sau texte folclorice specifice semnate de Traian Vedinaş (pentru Valea Barcăului), Grigorie şi Maria Croitoru (pentru satul Aluniş) sau Augustin Mocanu (zona sălăjeană a Codrului), ori studiile care au inclus nunta sălăjeană în tipologia mai largă a nunţii transilvănene, analizată de Ion Şeuleanu sau Ioan Toşa.

În studiile noastre din zona Sălajului, mai recente, ne propunem să ne aliniem, cu modestie, acestor contribuţii pentru cunoaşterea tradiţiilor satului românesc şi să propunem o abordare antropologică a subiectului, care, astfel, să fie receptat ca o necesară marcă identitară în contextul unei prea agresive europenizări şi industrializări. Este indubitabil că tradiţiile populare au intrat într-o puternică disoluţie, generată de expansiunea urbanului sub toate formele acestuia, dar este la fel de adevărat că spaţiul global în care trăim, la începutul mileniului trei, reclamă necesitatea raportării la câteva repere identitare cu efect de legitimare individuală şi

[11] Simion Florea Marian, *Nunta la români: studiu istorico-etnografic*, Bucureşti, Editura Grai şi Suflet, Cultura Naţională, 1995, p. 5.

[12] Ioan Bolovan, Sorina Bolovan, *op. cit.*, p. 846–847.

[13] Ioan Augustin Goia, *op. cit.*, p. 146.

https://biblioteca-digitala.ro

colectivă, dintre care obiceiurile de nuntă pot fi un bun model. Concluzia lui Ioan Augustin Goia, formulată acum trei decenii, este încă actuală: „Spre deosebire de obiceiurile de naştere, obiceiurile legate de nuntă s-au păstrat – e adevărat doar fragmentar şi în mare măsură golite de semnificaţiile iniţiale – până în zilele noastre. Nunta se face astăzi doar la o singură casă sau la căminul cultural, vechiul ceremonial este comprimat, deseori trunchiat, dar logica obiceiului s-a păstrat, iar semnificaţiile sale originare pot fi încă decodificate"[14] .

[14] *Ibidem*, p. 149.

https://biblioteca-digitala.ro

REPERTORIUL DE NUNTĂ AL ROMÂNILOR DIN TIMOCUL DE EST

MIRELA KOZLOVSKY

Musical Repertoire of the Romanians from Eastern Timoc

Permanent connections and similar lifestyle of Romanians on both sides of the Danube resulted in popular cultural creations almost identical in appearance. Those who witnessed aspects of life of the Timoc Vlachs were unable to ignore strong similarity between their creations with those of the north-Danubians.

The Romanian language Vidin area has been studied for the first time in the early nineteenth century by the German linguist Gustav Weigand who referred to three places in the area.

Virgil Nestorescu collected from Vidin Romanians stories, anecdotes, songs, elders, stories about customs and Christian holidays, noting great striking similarity between these habits of the Vidin Vlachs and their brothers across the Danube.

I will bring to your attention three popular works collected in Bulgaria, namely in the village Stresina. These works belong to the repertoire crossing habits (Suite) and are interpreted by fiddler Trifu of Goga in the village mentioned above. Not incidentally I chose this class of folk.

Wedding is usually a picturesque complex converted by the current social context into a real show and brings in its development those ritual and ceremonial moments. It is also important that we should not forget those involved in this ceremony. They are respected and held sacred by the Timoc Romanians as it happens today in the precincts of Dacoromanian folklore. It resembles similar creations are heard in the villages of the south, in Oltenia, Teleorman etc.

We will assist through music to the aware transition of the main characters the bride and groom – from girl and boy status, to the respected married man and wife.

I wanted to present in my research those aspects of the specificity of the Romanian ritual repertoire of wedding songs considered traditional for the Romanians at the Bulgarian Timoc. My intention was to make a meaningful analysis of these works that have withstood many tests before incorporation into a more strongly represented culture.

Keywords: *Timoc Romanians, wedding, ritual repertoire*

Cuvinte-cheie: *românii din Timoc, nuntă, repertoriu ritual*

Legăturile permanente şi modul de viaţă similar al românilor de pe ambele maluri ale Dunării au generat, în plan cultural, apariţia creaţiilor populare aproape identice. Cei care au consemnat aspecte legate de viaţa vlahilor din Timoc nu au putut să ignore puternica asemănare dintre creaţiile lor şi cele ale nord-dunărenilor.

Graiul românilor din zona Vidinului a fost studiat pentru prima dată la începutul secolului al XIX-lea de lingvistul german Gustav Weigand, care se deplasează în trei localităţi din zonă. „Acesta s-a interesat nu numai de limbă, ci şi de

https://biblioteca-digitala.ro

port, arhitectură, condițiile de existență și situația culturală și politică. El considera că în partea apuseană a Bulgariei trăiau atunci 86.000 de români"[1].

Virgil Nestorescu a cules de la românii vidineni povestiri, snoave, cântece bătrânești, relatări despre obiceiuri și sărbătorile creștine. Frapează marea asemănare dintre aceste obiceiuri la vlahii vidineni și frații lor de peste Dunăre. Vorbind despre lăutari cercetătorul spune: „O categorie aparte, din păcate astăzi din ce în ce mai slab reprezentată, sunt lăutarii-țărani, adevărați barzi populari, care «zic» și cântă totodată la nunți, la petreceri sătești, așa-numitele «vesălii», vechi cântece despre haiduci sau cântece de dragoste, lor revenindu-le rolul de a menține și a duce mai departe creațiile populare locale"[2].

În 1970 se realizează prima culegere sistematică a folclorului muzical timocean. Prin compararea și analizarea tuturor creațiilor culese cercetătorii au ajuns la următoarea concluzie: repertoriul timocean se identifică cu cel dacoromânesc, cu precizarea că cel timocean „a rămas în cea mai mare parte într-un stadiu mai puțin evoluat"[3].

Lingvistul Virgil Nestorescu a efectuat cercetări dialectale în 28 de sate din acest spațiu. El a constatat că în vocabularul acestor români există, pe lângă cuvinte românești cu sens învechit, și numeroase împrumuturi din limba bulgară. După opinia Domniei Sale, menținerea arhaismelor a fost posibilă datorită condițiilor speciale de evoluție a limbii, departe de influența limbii române și pe un teren lingvistic străin.

Din lucrarea *Românii din Bulgaria* a lingvistului Vlad Bejan aflăm despre asemănările puternice dintre creațiile populare ale românilor timoceni și cele ale dacoromânilor. Evoluția istorică aproape identică a tuturor românilor determină existența creațiilor populare asemănătoare sau uneori identice ca gen și conținut. „Conștiința apartenenței la trunchiul dacoromânesc este vie astăzi la românii din dreapta Dunării care, în pofida condițiilor specifice evoluției într-un mediu social-național diferit ca minoritari, și-au păstrat o limbă frumoasă, apropiată mult de graiurile dacoromâne din nordul Dunării, în special cele oltenești și muntenești. Contactele permanente, fluidul continuu între românii de pe ambele maluri ale Dunării, explică nu numai trăsăturile de limbă comune, ci și asemănările care merg uneori până la identitate între folclorul acestei populații și cel nord-dunărean, între obiceiurile și tradițiile religioase ale românilor de pe ambele maluri ale Dunării"[4].

Vă supun atenției două creații populare culese din Bulgaria, mai exact în satul Streșina. Aceste creații aparțin repertoriului obiceiurilor de trecere (nupțial) și sunt interpretate de lăutarul Trifu al Gogă.

Nu întâmplător am ales această categorie folclorică. Nunta, ritual pitoresc și complex, transformată în contextul social actual într-un adevărat spectacol, aduce

[1] Gheorghe Zbuchea, *O istorie a românilor din Peninsula Balcanică – secolul XVIII–XX*, București, Editura „Biblioteca Bucureștilor", 1999, p. 241.

[2] Idem, *op. cit.*, p. XVI..

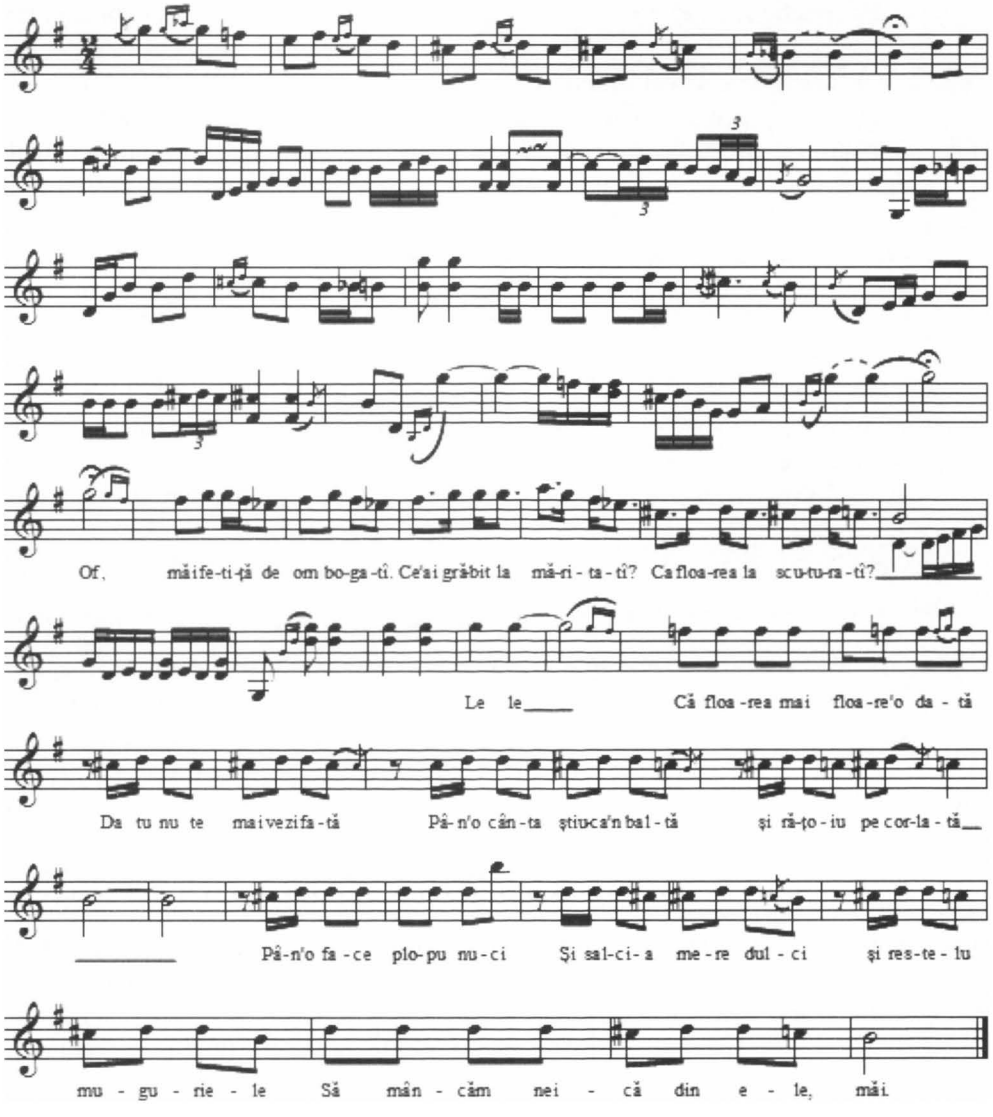
[3] *Ibidem*, p. 323.

[4] Vlad Bejan, Ion Căpreanu, *Românii din Bulgaria*, Iași, Editura Fundația Axis, 1998, p. 126.

https://biblioteca-digitala.ro

în desfăşurarea ei şi acele momente rituale şi ceremoniale importante, pe care nu trebuie să le uite cei implicaţi. Ele sunt respectate şi ţinute cu sfinţenie de către românii timoceni, aşa cum se mai întâmplă şi astăzi în vetrele folclorice dacoromâneşti. Cântecele analizate se aseamănă cu creaţiile similare ce se aud în satele din sudul ţării, la olteni, teleormăneni etc. Vom asista, prin intermediul muzicii, la trecerea conştientă a celor două personaje principale – mirele şi mireasa – de la statutul de fecior, respectiv fată, la cel de bărbat însurat şi nevastă.

Cântecul *La bărbieritul mirelui*



https://biblioteca-digitala.ro

Prima creație de acest gen este cântecul *La bărbieritul mirelui*. Se aude mai întâi o introducere cântată la vioară, melodie bogat ornamentată și cu caracter doinit. Din melodia ei se vor desprinde formule melodico-ritmice ce se vor recunoaște ușor în melodia solistului vocal. Ceea ce frapează încă de la început este prima strofă, care se întâlnește și în cântecul ce se interpretează la gătitul miresei. Mai există o revenire la *Cântecul miresei* și în final, când versurile „până azi cu fetele, mâine cu nevestele, poimâine cu babele" sunt împrumutate aici cu scopul clar de a accentua regretul flăcăului obligat să-și însușească noul statut social.

Textul poetic face apel la diverse procedee compoziționale și de expresie, cu scopul de a reda cât mai bine zbuciumul interior al tânărului. Tempoul este dat de pătrimea executată la 80 metronom.

Tiparul versurilor este octosilabic, acatalectic. Rima pseudostrofelor rezultă din combinațiile simetrice ale ultimelor podii. Relația vers – rând muzical determină coincidența dintre dimensiunea rândului melodic cu cea a versului octosilabic, de fapt un tipar izometrizat pe toată perioada cântecului.

Versurile acestui cântec se divid în picioare metrice binare, prima silabă a piciorului metric fiind accentuată. Pe parcursul melodiei unele accente metrice primesc „întăriturі" determinate de desfășurarea melodică (înălțimi și durate diferite, repetarea aceluiași motiv, schimbarea direcției melodice). Observăm în timpul cântării completările de silabe ce ajută la izometrie prin aducerea silabei *măi* la începutul primului vers și a consoanei *î* la finalul fiecărui vers din prima frază poetico-muzicală. La începutul primelor două fraze (A și Av) apar interjecții (*Of, Le, le*) ce amplifică arcul melodic, creând astfel părțile introductive ale rândului melodic.

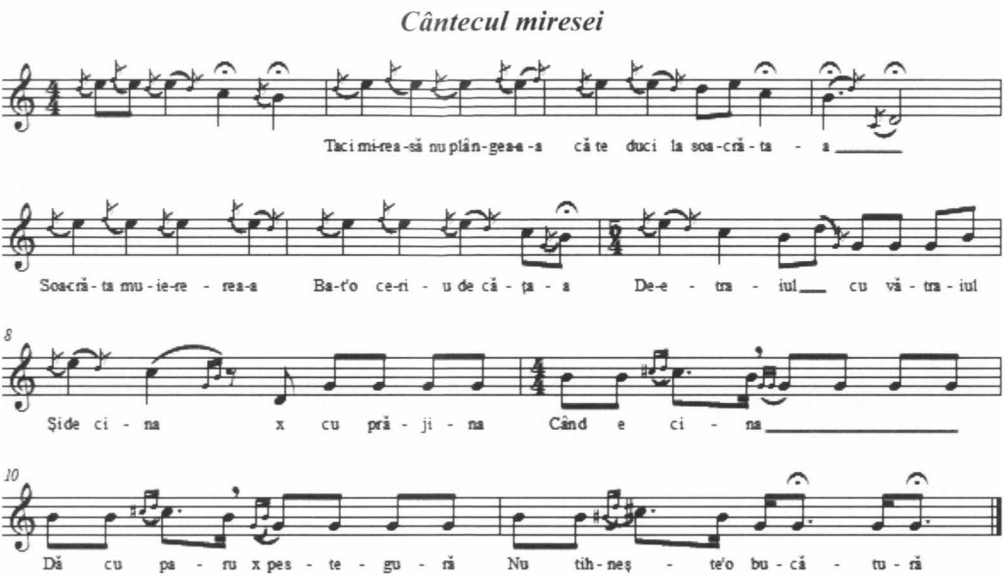
Ritmul este giusto-silabic, iar forma strofei melodice este fixă, de tip binar AAvB.

Sistemul sonor este cromaticul 2, datorită sunetelor Mi bemol, ce apare ca sunet stabil în melodie, și LA bemol, ce apare ca apogiatură. În a doua frază apare mixolidicul cu treapta a patra mobilă, în dublă ipostază: DO2 și DO#2. Sunetele pilon Si, Re și Sol, care se aud încă de la început, conferă stabilitate melodiei. În partea a doua a strofei melodice sunetele SOL2 și DO#2 consolidează prin prezența lor sunetele FA2, respectiv RE2, care, prin repetare, se transformă în corzi de recitare.

Ambitusul, rezultat din sunete apărute în apogiaturi, este de secundă mică peste cvintadecima perfectă. Prin prezența lor, ornamentele, apogiaturi simple și duble anterioare și posterioare, ajută la amplificarea melodiei. Formulele melodice se încadrează în intervale de terță, cvartă și cvintă, acele intervale agreate de limba română în vorbire.

Cadențele interioare și cea finală sunt realizate pe treapta întâi prin relația de secundă.

https://biblioteca-digitala.ro



Cel de-al doilea cântec pe care îl propun, în aceeași interpretare, este *Cântecul miresei*. După o foarte scurtă introducere a viorii, acest cântec reușește să ne transmită, prin versuri și muzică, dramatismul prin care trece celălalt personaj principal din nuntă. Mireasa devine un simbol al jertfei, al sacrificiului pentru continuitatea de neam.

Textul poetic face apel la diverse procedee compoziționale și de expresie, cu scopul de a reda cât mai bine dramatismul acestui moment. Tempoul este dat de pătrimea executată la 66 metronom.

Tiparul versurilor este octosilabic, acatalectic. Rima pseudostrofelor rezultă din combinațiile simetrice ale ultimelor podii. Relația vers – rând muzical determină coincidența dintre dimensiunea rândului melodic cu cea a versului octosilabic, de fapt un tipar izometrizat pe toată perioada cântecului.

Versurile acestui cântec se divid în picioare metrice binare, prima silabă a piciorului metric fiind accentuată. Observăm în timpul cântării completările de silabe ce ajută la izometrie prin prelungirea vocalei *a* din finalul primelor patru versuri ce alcătuiesc prima frază.

Deși ritmul este giusto-silabic, iar forma strofei melodice este fixă, de tip binar ABBv, vom observa asemănări puternice cu ritmul parlando-rubato (amândouă ritmurile sunt bicrone, au la bază două unități de timp). Dacă A și Bv sunt în măsură binară compusă omogen (4/4), B se prezintă în măsură compusă eterogen (5/4).

Sistemul sonor poate fi reconstituit plecând de la tetracordul *lidic* DO#2-SI-LA-SOL, care prin apariția apogiaturilor și lărgirea arcului melodic se extinde către heptatonia FA2-MI2-RE2-DO#2-SI-LA-SOL. Cvarta mărită SOL–DO#2 este mascată sonor de prezența sunetului SI care diminuează șocul disonanței. Sunetele

https://biblioteca-digitala.ro

pilon SI, RE şi MI, care se aud încă de la început, conferă stabilitate melodiei. Sunetul Si consolidează prin prezenţa sa sunetul SOL, care prin repetare se transformă în coardă de recitare.

Ambitusul, de decimă mică, defineşte structura melodiei. Prin prezenţa lor, ornamentele, apogiaturi simple şi duble anterioare şi posterioare, ajută la amplificarea melodiei. Formulele melodice se încadrează în intervale de secundă, terţă, cvartă şi cvintă, acele intervale agreate de limba română în vorbire.

Primele două cadenţe interioare se realizează pe treapta a treia a sistemului sonor prin relaţia de secundă. Următoarele două cadenţe sunt realizate pe treapta întâi, prin salt de cvintă perfectă descendentă, iar cadenţa finală se realizează prin salt de terţă mare descendentă.

Prin interpretarea individuală solistul reuşeşte să creeze o atmosferă specifică ritmului parlando-rubato. Această atmosferă este favorizată şi de utilizarea coroanelor, de balansul creat de apogiaturile anterioare şi posterioare plasate pe acelaşi sunet, rezultând o atmosferă specifică ritmului parlando-rubato vocal-instrumental. Caracterul rubato al interpretării este dat de cele două surse sonore: solistul şi vioara, de melismatica bogată, de strofa elastică (se observă introducerea în strofa melodică a formulei ritmico-melodice prezentă la vioară în finalul primei fraze şi prezenţa ultimului vers din ultima frază poetico-muzicală).

Am dorit ca în cercetarea pe care am efectuat-o să prezint acele aspecte legate de specificitatea repertoriului de cântece din ritualul nupţial considerate tradiţionale pentru românii din Timocul bulgăresc. Intenţia mea a fost aceea de a pune în lumină aspectele de cultură care au rezistat în timp, să ajut ca aceste valori să fie cunoscute şi apreciate, să ofer o analiză pertinentă acestor creaţii care au rezistat în faţa atâtor încercări de încorporare într-o cultură mult mai puternic reprezentată.

Trăsăturile specifice repertoriului vocal pe care le-a evidenţiat analiza efectuată sunt:

- preponderenţa versului octosilabic izometric;
- refrene bisilabice la începutul rândurilor melodice 1 şi 2;
- inexistenţa fenomenelor de versificaţie cu caracter improvizatoric;
- prezenţa structurilor prepentatonice în care apar trepte mobile sau pieni care determină lărgirea modului spre heptatonie, mixolidic şi cromaticul 2;
- ambitus lărgit al melodiilor vocale;
- profilul melodic descendent şi în zigzag;
- cadenţe interioare pe treptele 1 şi a 3-a;
- cadenţele finale pe treapta 1;
- forma fixă a melodiilor vocale (există maximum 4 rânduri melodice diferite, ce se pot repeta fie două câte două, fie se repetă ultimul motiv al strofei melodice);
- sistem ritmic preponderent giusto-silabic;
- forma arhitectonică a strofelor melodice în muzica vocală având tipare binare;

https://biblioteca-digitala.ro

- multitudinea structurilor ritmice, rezultate din variația celulară, datorată caracterului improvizatoric al interpretării;
- din punct de vedere ritmic, stilul actual a dobândit preferința către giusto-silabic, cântecele fiind încadrate în măsuri constante.

Se poate spune despre muzica tradițională a românilor din Timocul de est că parcurge o perioadă de profunde schimbări. Manifestate în planul creației și al interpretării, toate aceste transformări demonstrează că tradiția nu a dispărut, ci doar se adaptează unor condiții impuse de societate și progres. În concluzie, putem spune că menținerea în cadrul cultural românesc a românilor din Timocul de est demonstrează vigoarea creațiilor tradiționale în medii ostile sau dezinteresate.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

SIMBOLISMUL APEI ÎN RITURILE DE TRECERE DIN OLTENIA*

LOREDANA-MARIA ILIN-GROZOIU

The Symbolism of Water in the Passing Rites from Oltenia

In a traditional society, all the elements that surround the human being are identified and individualized through a certain symbolism wich, along the time, are organized in a symbolic system.
The rites of passage encourage the understanding of the world through symbols, with their help, the human existence being regarded as a participation of the man to a universe whose values must be observed. These rites, still well preserved and permanently re-actualized by the members of the collectivity, concern the essential moments of the individual existence that are perceived as a way of living into the world, but also beyond it.
In the ethnographic space of Oltenia, the ritual element that concentrates a well-defined symbolism is water. The primordial substance is represented by water, along with these elements-symbols – the green branch, the apple, the nut tree, the round-shaped bread etc., validated by the magic and religious code. Through the valuation of water's valences, during the passing rites, they are the regenerative and purifying possibilities of this element.

Keywords: *symbolism, water, rites of passage, Oltenia*

Cuvinte-cheie: *simbolism, apă, rituri de trecere, Oltenia*

Riturile de trecere permit cunoaşterea prin medierea simbolurilor. Cu ajutorul acestora existenţa umană este privită ca participare a individului la un univers ale cărui norme şi reguli nu trebuie încălcate sau omise. Aceste rituri, încă bine conservate şi permanent reactualizate de către membrii colectivităţii, redescoperă momentele esenţiale ale existenţei individuale, care sunt percepute şi însuşite ca o modalitate de existenţă în lume, dar şi dincolo de ea.

Sintagma *rituri de trecere* îi aparţine etnologului şi folcloristului francez Arnold van Gennep[1], care le consideră fundamentate pe o serie de *tranziţii*, *treceri*, dinspre o lume anterioară vieţii spre lumea complexă a celor vii şi, apoi, spre „cea de dincolo", toate acestea fiind precedate sau însoţite de ceremonii şi ritualuri

* Articolul face parte din proiectul de cercetare *Credinţe creştine şi practici rituale în spiritualitatea oltenească*, inclus în programul de cercetare al Institutului de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopşor", Craiova, *Biserică şi societate în sud-vestul României (sec. XVI–XX)*.

[1] Vezi Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu, Iaşi, Editura Polirom, 1996.

https://biblioteca-digitala.ro

specifice. Este vorba despre despărțirea de vechea stare, trecerea propriu-zisă și integrarea într-o nouă stare. Orice trecere presupune, pe de o parte, o ruptură de vechea stare, o anulare sau o depășire a acesteia, iar pe de altă parte, inițierea sau pregătirea individului pentru accederea la o nouă identitate. Această trecere se dovedește a fi, de cele mai multe ori, anevoioasă, deoarece individul trebuie să depășească o situație liminală, aflată între două condiții existențiale. Actele și manifestările ceremoniale, care însoțesc momentele esențiale ale vieții de familie, sunt performate tocmai în vederea asigurării restabilirii echilibrului pierdut odată cu părăsirea statutului existențial anterior.

Simbolul este cel care mijlocește apropierea dintre planurile vertical și orizontal, cu ajutorul acestuia perceptibilul și imperceptibilul îmbinându-se spre a forma un tot, un întreg. Denis Mcquail apreciază că „datorită calității sale, iconice sau indiciale, simbolul micșorează distanța dintre realitatea fizică experimentabilă și noțiunile abstracte, fără a evidenția punctele slabe ale unor astfel de raporturi"[2].

Simbolul este adeseori expresia unei viziuni și concepții despre lume și om, fiind „o modalitate autonomă de cunoaștere; [...] simbolul, mitul, imaginea țin de substanța vieții spirituale, le putem camufla, mutila, degrada, însă niciodată extirpa"[3]; potrivit aceleiași idei, simbolul este cel care intermediază legătura între o cunoaștere a imediatului și una a „departelui", anulând separarea dintre parte și întreg.

Paul Ricoeur descrie trei nivele de creativitate a simbolurilor, pornind analiza de la convingerea că simbolismul este un proces în devenire: „La cel mai jos nivel găsim simbolica sedimentată: aici se află resturi de simboluri, stereotipate și dislocate, mai puțin uzuale decât uzate, care nu mai au decât un trecut; la acest nivel își face apariția simbolica visului; și tot aici, aceea a basmelor și a legendelor; niciun travaliu de simbolizare nu se mai află aici în lucru. La un al doilea nivel, găsim simbolurile cu funcție uzuală; sunt simbolurile în folosință, utile și utilizate, care au un trecut și un prezent și care, în sincronia unei societăți date, servesc drept chezășie pentru ansamblul pactelor sociale [...]. La un nivel superior se află simbolurile prospective; acestea sunt creații de sens, care, reluând simbolurile tradiționale, cu polisemia lor disponibilă, vehiculează semnificații noi. O atare creare de sens reflectă fondul viu, nesedimentat și neinvestit socialmente al simbolismului"[4]. În cadrul acestui proces, simbolul este cel care asigură funcția de mediere între om și „lume", proiectând cadrul necesar individului pentru a-și redescoperi centralitatea și apartenența la „tot"[5].

Simbolul este un „procedeu expresiv", cu ajutorul căruia se transmite o idee sau chiar o stare sufletească. Prin intermediul acestuia, contactul dintre individ și comunitate este mai lesne de stabilit sau restabilit. Individul are libertatea de a selecta acele simboluri pe care să le utilizeze în permanenta și indispensabila comuniune dintre el și semeni. În acest mod, se derulează anumite acțiuni care implică diverse practici rituale și ceremoniale.

[2] Denis Mcquail, *Comunicarea*, Iași, Institutul European, 1999, p. 94.
[3] Mircea Eliade, *Imagini și simboluri*, București, Editura Humanitas, 1994, p. 11, 14.
[4] Paul Ricoeur, *Despre interpretare*, București, Editura Trei, 1998, p. 532-533.
[5] Delia Suiogan, *Simbolica riturilor de trecere*, București, Editura Paideia, 2006, p. 35.

https://biblioteca-digitala.ro

Toate elementele rituale au o încărcătură simbolică, fiind însoțite de un simbolism anume. După cum observa Mircea Eliade, „un obiect sau o acțiune dobândesc o valoare și devin în același timp reale numai pentru că participă, într-un fel sau altul, la o realitate care le transcende [...] semnificația, valoarea lor nu se leagă de un dat fizic brut, ci de calitatea lor de a reproduce un act primordial, de a repeta un model mitic"[6].

Studiul de față are ca punct de plecare cele afirmate de către Irineu Pop-Bistrițeanul, potrivit căruia „apa este simbolul vieții, plângerii și al morții, și, în sfârșit, este simbolul purificării, pentru că nu există curățire fără ea"[7].

Cercetarea de teren[8], întreprinsă de noi în câteva așezări din Oltenia, demonstrează persistența unor rituri, ritualuri și practici circumscrise serviciilor religioase care promovează virtuțile apei și îi descoperă funcțiile sacre și fertilizatoare.

În spațiul etnografic oltenesc, un element ritual care concentrează un simbolism bine definit este apa. Prezența apei în numeroase practici rituale și ceremoniale îi dezvăluie virtuțile excepționale, nelipsite, de altfel, nici din planul vieții folclorice, unde acest element ritual ocupă un loc aparte. Pentru a ne apropia de simbolismul apei, prezent în cazul obiceiurilor din ciclul vieții în arealul oltenesc, vom trece în revistă, în continuare, câteva exemple reprezentative din varietatea practicilor în care apare implicată.

Capacitatea apei de a asigura integrarea nou-născutului în lumea existențială este demonstrată de anumite practici cu caracter apotropaic și propițiator, desfășurate de către moașă, reprezentantă a neamului și al obștei. La nivelul mentalului colectiv, „nimic din ceea ce nu este purificat și consacrat nu poate fi durabil și nici nu poate garanta echilibrul dorit de comunitate"[9]. Mediatoare între cele două lumi[10], lumea din care vine copilul, preexistența, și lumea în care acesta intră, moașa, pe lângă practicile medicale și ajutorul concret acordat lăuzei, este cea care efectuează prima scaldă rituală a nou-născutului. Acest moment ceremonial tradițional, de separare de vechea stare și de purificare, se desfășoară imediat după naștere, în prezența membrilor apropiați ai familiei. Deoarece în săvârșirea actelor rituale există un timp fast și un timp nefast, unul eficace și unul ineficace[11], toate actele rituale sunt

[6] Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1999, p. 12.

[7] Irineu Pop-Bistrițeanul, *Chipul lui Hristos în viața morală a creștinului*, Cluj-Napoca, Editura Renașterea, 2001, p. 136.

[8] Anchetele de teren au fost efectuate de către Loredana-Maria Ilin-Grozoiu, în anul 2013, în câteva sate și comune din județele Dolj, Vâlcea, Olt și Mehedinți. Din punct de vedere metodologic, ne-am axat pe metoda anchetei orale directe, redactând, în acest scop, un chestionar privind problematica care ne interesa. Articolul de față conține, în cea mai mare parte, o selecție de interviuri ale persoanelor vârstnice, care ne-au relatat propriile experiențe sau pe cele ale apropiaților, cu referire directă la subiectul discutat în studiul de față.

[9] Narcisa Alexandra Știucă, *În pragul lumii albe*, București, Centrul Național de Conservare și Valorificare a Tradiției și Creației Populare, 2001, p. 21.

[10] Anca Ceaușescu, *Câteva considerații cu privire la prima scaldă rituală și masa ursitoarelor*, în „Arhivele Olteniei", serie nouă, Editura Academiei Române, nr. 17, 2003, p. 274.

[11] Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 175.

https://biblioteca-digitala.ro

îndeplinite într-un timp precis determinat: „Copilul se scaldă înainte să apună soarele, deoarece după asfințit bântuie forțele necurate. Mai bine îl lăsăm să-l spălăm a doua zi, după ce răsare soarele. Se spală între răsăritul și apusul soarelui"[12]. Dobândind o încărcătură simbolică magică, timpul desfășurării ritualului este un timp mitic, sacru. Prima scaldă rituală trebuie să se încadreze în acest interval de timp: după răsăritul și înaintea apusului soarelui.

În acest context, apa de scaldă dobândește virtuți regeneratoare și terapeutice, fiind „apă ne-ncepută sfințită la preot"[13]; la Racovița, jud. Gorj: „Întâi copilul era scăldat în lapte să fie sănătos. Seara era pus în albie cu apă caldă"[14]; la Stoicești, jud. Dolj: „Încălzim apa adusă de la fântână într-o oală nouă, neumblată cu ea, la foc, afară pe pirostrii. Când este călduță, o vărsăm într-o albie, moașa desface copilul și îl spală. În apă mai punem apă sfințită, luată de la Bobotează, ca să-i meargă copilului bine în viață, să fie apărat de rele, și mai punem și un ban de argint, ca să aibă noroc de bani. Tot în apă punem și busuioc și petale de la flori ca să fie copilul frumos"[15]. În apa de scaldă se mai pun: grăunțe (să aibă parte de bucate), sare (să fie ferit de vrăji și deochi), pene de pasăre (ca să fie sprinten ca pasărea), pene de rață (ca să poată înota și să scape de înec), lapte (ca să fie bun ca laptele), carte, creion, inel. Aceste obiecte au o încărcătură simbolică deosebită prin capacitatea de transmitere a unor atribute benefice sau cu funcție apotropaică. Acest ceremonial este menit să protejeze pe nou-născut de forțele malefice, care în asemenea momente se dovedesc a fi deosebit de agresive.

Referitor la aruncarea scaldei, și în acest caz timpul și spațiu au un rol determinant: „Aruncăm scalda până nu scapătă soarele. Dacă a scăpătat, o lăsăm pentru dimineață. O turnăm la un pom roditor pentru ca cel mic să aibă o viață îmbelșugată, sau la o floare, să fie frumos"[16]; la Voineasa, jud. Vâlcea: „Apa de scaldă se arunca peste gard, să fie copilul iute de picioare"[17]; la Brâncoveni, jud. Olt: „Obiectele din scaldă se cusau în capul fășii și se lega copilul cu ea. Le ținea până la șase săptămâni, când mama se ducea să-și facă molifta; banii îi dădea popii, pe celelalte le îngropa la un loc curat. Apa se arunca, la răsărit de soare, la loc curat, la un pom, ca să nu moară copilul, să nu se îmbolnăvească. Spuneau: *Cum e pomul roditor, așa să fie și copilul.* Postava stătea în casă, n-o da afară, până la șase săptămâni, ca să nu răsaie soarele, să nu i se întâmple ceva copilului"[18].

[12] Inf. Rodica Isuf, 62 de ani, localitatea Orodel, jud. Dolj, 2013.

[13] *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele* ***Atlasului etnografic român***, coordonator general Ion Ghinoiu, vol. I, *Oltenia*, ediție îngrijită de Ofelia Văduva și Ofelia Pleșca, București, Editura Enciclopedică, 2001, p. 21 (în continuare se va cita: *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele* ***Atlasului etnografic român***, coordonator general Ion Ghinoiu, vol. I, *Oltenia*).

[14] *Ibidem*, p. 22.

[15] Inf. Constantina Gheorghe, 81 de ani, localitatea Stoicești, județul Dolj, 2013.

[16] Inf. Maria Apostolache, 83 de ani, localitatea Branișteа, jud. Mehedinți, 2013.

[17] *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele* ***Atlasului etnografic român***, coordonator general Ion Ghinoiu, vol. I, *Oltenia*, p. 24.

[18] *Ibidem*, p. 23–24.

https://biblioteca-digitala.ro

Toate informațiile referitoare la îndeplinirea acestui ceremonial configurează un scenariu cu virtuți terapeutice și valențe mitico-magice, ce beneficiază de un timp de excepție, favorabil actelor pozitive. În acest context, prin valorificarea disponibilităților apei sunt evidențiate funcțiile purificatoare și regeneratoare ale acestui element simbol.

Valențele apei sunt evidente și în cadrul săvârșirii Botezului, prima dintre cele șapte Taine, prin care nou-născutul este integrat Bisericii și devine creștin. Această Sfântă Taină reprezintă primul pas al omului spre mântuire și este imperativ-necesară creștinului care dorește împreună-viețuirea cu Dumnezeu, în Împărăția ce se va pregăti acelora care în această viață au ales să împlinească poruncile rânduite și să săvârșească faptele cele bune.

Însuși Mântuitorul Hristos, după învierea Sa din morți, S-a arătat Sfinților Apostoli, îndemnându-i astfel: „Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă și iată Eu voi fi cu voi în toate zilele, până la sfârșitul veacului"[19].

Cele întâmplate la botezul lui Hristos se petrec la botezul fiecărui creștin. De pildă, iată ce a mărturisit Sfântul Vasile cel Mare în legătură cu botezul: „Domnul, care cârmuiește viața noastră, a întemeiat pentru noi Botezul, care are înlăuntrul său chipul morții și al vieții [...]. Coborând în apă, murim împreună cu Hristos; ieșim din apă una cu Hristos Cel viu. Dulcele Duh al lui Dumnezeu se pogoară asupra noastră ca un porumbel, insuflându-ne harul Său cel atotputernic [...]. Aceia însă care cugetă la mântuire zi și noapte, cu desăvârșită smerenie și ascultare de Dumnezeu, se învrednicesc de arătarea tainelor dumnezeiești descoperite la Iordan, așa cum s-au învrednicit mulți sfinți și mucenici ai lui Hristos"[20].

Referitor la simbolismul apei, trebuie trecută în revistă secvența afundării, de trei ori, în apa sfințită din cristelniță, moment în care preotul rostește: „Se botează robul lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui, Amin. Și al Fiului. Amin. Și al Sfântului Duh. Amin, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin"[21]. Prin afundarea în apă, persoana care se botează este adaptată trupește morții și învierii lui Hristos[22]. Astfel, „această întreită afundare arată temeiul credinței noastre în Sfânta Treime, dar preînchipuie și cele trei zile petrecute de Domnul în mormânt. Întreita afundare arată moartea noastră pentru viața de păcat și îngroparea noastră cu Hristos; iar ieșirea din apă preînchipuie învierea noastră împreună cu Hristos, pentru o viață nouă, cu El și pentru El. În felul acesta, prin botez ne facem părtași morții și învierii lui Iisus Hristos Domnul"[23].

[19] *Biblia*, Matei 28, 19–20

[20] Sfântul Nicolae Velimirovici, *Predici*, ediția a II-a (în românește de Anca Sârbulescu), București, Editura Ileana, 2006, p. 90.

[21] *Moliftelnic*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006, p. 40.

[22] Irineu Pop-Bistrițeanul, *op. cit.*, p. 138.

[23] Mircea Păcurariu, *Predici la Duminici, la Praznicele împărătești și ale Maicii Domnului, la Sfinți mari și la Sfinți români; predici ocazionale și la înmormântări*, ediția a III-a, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2010, p. 557.

https://biblioteca-digitala.ro

Prin apa botezului apare noua viață, „diferențierea radicală a vieții și comuniunii dintr-o supraviețuire individuală mărginită de moarte"[24]. Cel ce săvârșește Taina Sfântului Botez invocă acțiunea Duhului Sfânt, murind astfel omul păcatului și renăscând din nou într-o impresionantă haină. „Omul cel vechi, adică omul păcatului, a încetat sau s-a înnoit total, a devenit un om pascal, îmbrăcat într-o haină de o frumusețe neîntrecută", care este Hristos (Gal. 3, 27).

Prin afundarea în apă, în mod simbolic, „îngropăm" starea păcătoasă cu care am venit pe lume, și pe care am moștenit-o, și începem o viață nouă, pentru Hristos și în Hristos, care ne va călăuzi spre Înviere. Prin această Sfântă Taină ne naștem a doua oară, credem în Hristos și trăim în Hristos în viața de zi cu zi. Prin urmare, se poate spune că omul creștin beneficiază de trei nașteri: nașterea trupească din părinți, nașterea spirituală prin Taina Sfântului Botez și nașterea de după moarte, către Împărăția lui Dumnezeu. Astfel, Botezul mijlocește calea spre împăcarea cu Dumnezeu și spre mântuire. Prin actul Botezului dobândim, pe lângă iertarea păcatului strămoșesc, și harul Sfântului Duh, de care avem atâta nevoie pentru a îndeplini și păzi poruncile Domnului nostru Iisus Hristos.

Un alt rit, care valorifică disponibilitățile apei, este *udatul* sau *adăpatul bradului,* performat în cadrul ceremonialului nunții, când sunt săvârșite o serie de acte de consacrare, creștine, dar și precreștine, menite a asigura „trecerea" tinerilor din domeniul profan în cel sacru. O relatare din Prejoi, jud. Dolj, este edificatoare în acest sens: „Mireasa, însoțită de alai, după ce bradul este gata împodobit, pleacă de la ea de acasă, la udat. În față merg cavalerul cu bradul și mireasa, care se opresc la cea de-a treia fântână de la răsărit. Cavalerul scoate apă de trei ori, și, de fiecare dată, mireasa stropește cu un mănunchi de busuioc mulțimea. Găleata este legată cu un prosop țesut în casă"[25]. Deoarece tot ce vine în contact cu corpul mirilor, în timpul nunții, aduce belșug, fertilitate, prosperitate, nuntașii fac tot posibilul să fie stropiți cu această apă: „De obicei, merge la udat tineretul, căsătoriți sau necăsătoriți. Cei necăsătoriți fac tot posibilul să fie stropiți de mireasă ca să aibă și ei noroc să facă nuntă cât mai repede"[26].

Apa este prezentă și într-o serie de practici funerare, care urmăresc să-l așeze pe cel care a trecut pragul către „lumea de dincolo", într-o nouă ordine și să-i asigure postexistența. Apa funerară dobândește o funcție cosmologică și magico-terapeutică. Ea „dizolvă" trupul defunctului, anulează condiția umană a acestuia și ajută la dobândirea unui mod elementar de existență, în așteptarea revenirii sale în circuitul cosmic sau al eliberării definitive de planul teluric.

Omul trăiește într-un univers sensibil, dar și într-un „univers imaginar", căruia trebuie să i se descopere structurile și semnificațiile religioase[27]. Descifrarea

[24] *Ibidem.*

[25] Inf. Valerica Preda, 81 de ani, localitatea Prejoi, jud. Dolj, 2013.

[26] *Ibidem.*

[27] Mircea Eliade, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, traducere de Cezar Baltag, București, Editura Humanitas, 1994, p. 10.

https://biblioteca-digitala.ro

şi înţelegerea documentelor etnografice, care sunt sursa principală de analiză a culturii tradiţionale, se realizează cu ajutorul hermeneuticii, pe care Mircea Eliade o caracterizează ca fiind „căutarea sensului, semnificaţiei sau semnificaţiilor pe care o idee sau un fenomen religios a avut-o de-a lungul timpului"[28].

Încă de la începuturi, conştiinţa morţii a indus şi menţinut în mentalul colectiv o serie de credinţe, mituri şi practici care au încercat să explice originea şi sensul Marii Treceri, dar şi ceea ce se află dincolo de ea. Permanent, omul a fost preocupat de descoperirea secretului tinereţii veşnice sau a continuării existenţei pe un alt palier ontic. Deşi moartea reprezintă un fenomen inevitabil în derularea etapelor existenţei umane, aceasta nu este înţeleasă ca o aneantizare în structura mentală a comunităţilor arhaice. Este privită ca o călătorie spre o altă lume, a cărei reuşită depinde de îndeplinirea anumitor rituri funerare, care sunt în măsură să asigure plecarea, în deplină siguranţă, din această lume[29].

După cum remarca G. Bachelard: „Moartea este o călătorie şi călătoria este o moarte. A pleca înseamnă şi a muri. A muri înseamnă cu adevărat a pleca, şi nu pleci bine, curajos, hotărât, decât urmând firul apei, curentul marelui fluviu. Toate fluviile întâlnesc Fluviul morţilor. Doar această moarte este fabuloasă. Doar această plecare este o aventură"[30].

Omul arhaic a încercat să-şi imagineze „lumea de dincolo" din dorinţa de alungare, de îndepărtare a necunoscutului, a imprevizibilului, „impuls susţinut de un profund resort psihologic: tentaţia descifrării lucrului ascuns (deci oribil) prin prezentări figurate"[31], adică „acea tentativă universală de a înscrie absenţa într-o prezenţă"[32].

La nivelul mentalului colectiv, moartea a fost şi este percepută ca o iniţiere, „fiind vorba despre un rit de trecere, omul arhaic percepând moartea ca generare, procesare şi regenerare, toate fiind momente ale aceluiaşi mister unic, între aceste etape nefiind posibile niciun fel de interferenţe"[33].

În Oltenia, ceremonialul funerar presupune o secvenţialitate rituală, care punctează caracteristicile sale. Acest ceremonial surprinde momentul de criză prin care trece, la un moment dat, fiecare pământean, dar, în aceeaşi măsură, oferă o garanţie în vederea rămânerii individului în interiorul colectivităţii căreia îi aparţine, aceeaşi, şi totuşi alta. În cadrul acestui ceremonial, se disting trei mari etape care urmează linia detaşării progresive a sufletului de trup, imaginea drumului străbătut de suflet şi, în final, integrarea în comunitatea „celor drepţi".

[28] Idem, *Încercarea labirintului*, traducere şi note de Doina Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, p. 111.

[29] Ştefan Mariş, *Moartea între numinos şi ritual*, în „Memoria Ethnologica", nr. 34-35, 2010, p. 95.

[30] G. Bachelard, *Apa şi visele. Eseu despre imaginaţia materiei*, traducere de Irina Mavrodin, Bucureşti, Editura Univers, 1995, p. 79.

[31] Ştefan Mariş, *Lumea de dincolo, între spaimă şi fascinaţie*, în „Memoria Ethnologica", nr. 32–33, 2009, p. 100.

[32] J. P. Vernat, *Mit şi gândire în Grecia antică. Studii de psihologie istorică*, vol. I, traducere de Z. Petre, A. Niculescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1995, p. 4.

[33] Mihai Fifor, *Cântecul ritual funerar – contribuţii la analiza simbolurilor*, în „Arhivele Olteniei", serie nouă, Editura Academiei Române, nr. 10, 1995, p. 174.

https://biblioteca-digitala.ro

Moartea este resimțită ca o despărțire definitivă de rudele apropiate și de colectivitatea în care a fost integrat. În ultimele clipe ale vieții, muribundul este înconjurat de cei apropiați, se împacă cu cei pe care a fost supărat sau i-a supărat, în vederea plecării în lumea mitică liniștit și împăcat sufletește: „Când a murit soacra mea, am fost la căpătâiul ei. I-am ținut lumânările. Înainte să-i iasă sufletul ne-a spus: «A venit ceasul să ne despărțim. Eu vă las, plec. Îi iert pe cei care mi-au greșit, și ei să mă ierte»"[34].

Lumânarea din mâna muribundului, sau cea care arde la căpătâiul său, cele care se împart participanților la înmormântare sau parastase semnifică faptul că cel care pleacă pe calea veșniciei adoarme în credința lui Hristos, în nădejdea învierii și a vieții veșnice. Această lumină îl simbolizează pe Hristos, după cum Mântuitorul a spus: „Eu sunt lumina vieții: cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții"[35]. Totodată, aceste lumânări reprezintă candele aprinse cu care creștinul îi va ieși înainte lui Hristos la judecata de apoi, asemănător fecioarelor înțelepte, din pilda celor zece fecioare[36].

Apa, substanță primordială, care presupune întotdeauna regenerarea[37], dobândește virtuți purificatoare, întâlnite și în practicile funerare din timpul vieții. În imaginarul țărănesc acest element ritual se poate transforma în apă vie, dacă cel bolnav se însănătoșește, sau în apă moartă, dacă bolnavul trece în lumea celor drepți. Edificatoare este, în acest sens, o relatare din Prunișor, jud. Mehedinți: „O femeie bătrână, din familie, lua de la ape întâlnite, locul unde se întâlnesc două ape, și uda pe cel bolnav. Se credea că acesta ori se scula, ori murea"[38]; la Hinova, jud. Mehedinți: „Se duc la baltă sau la Dunăre și descântă lanțul pentru ușurarea chinurilor"[39].

Imediat după constatarea morții are loc scalda rituală și îmbrăcarea defunctului cu haine noi, „pregătite din agoniseala sa, pe banii săi, pentru lumea cealaltă"[40]. Urmând pilda celor dintâi creștini[41], se spală trupurile răposaților, în semn de curățire, cu apă curată, care aduce-aminte de apa botezului și demonstrează faptul că aceia care au trecut le cele veșnice au trăit în conformitate cu normele Bisericii creștine. Hainele noi și curate, cu care se îmbracă trupurile, închipuie veșmântul cel nou al nestricăciunii, cu care vor învia la ziua judecății[42].

Cu privire la starea în care se află sufletele după moarte, mitropolitul Macarie Moscovitul a afirmat: „Trebuie să vedem vămile nu în chip grosolan și senzorial, ci, pe cât ne este cu putință, în chip duhovnicesc, și să nu ne înțelenim în amănunte

[34] Inf. Maria Luță, 82 de ani, localitatea Stoicești, jud. Dolj, 2013.
[35] *Biblia*, In. VIII, 12. Comp. și II Cor. IV, 4, 6.
[36] *Biblia*, Mt. XXV, 1–13.
[37] Mircea Eliade, *Morfologia religiilor. Prolegomene*, București, Editura „Jurnalul Literar", 1993, p. 124.
[38] *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele* ***Atlasului etnografic român***, coordonator general Ion Ghinoiu, vol. I, *Oltenia*, p. 147.
[39] *Ibidem*.
[40] Inf. Maria Luță, localitatea Stoicești, jud. Dolj, 2013.
[41] *Fapte* 9, 37.
[42] I Cor. 15, 42–44.

https://biblioteca-digitala.ro

care sunt zugrăvite în chip diferit de diverşi autori şi în diferite înfăţişări ale Bisericii înseşi, cu toate că ideea de temelie a vămilor este una şi aceeaşi"[43].

Scalda rituală se efectuează înainte de înţepenirea trupului, de către persoane desemnate de către cei apropiaţi defunctului: „Când a murit vecina noastră, eu am cărat apă de la fântâna din curte cu o găleată, apoi am încălzit-o afară la foc, pe pirostrii, în tuci, am răsturnat-o în albie, şi am spălat mortul cu săpun, împreună cu două femei, rude de-ale ei. Am scos-o pe cearşeaf, am şters-o cu prosopul, am gătit-o cu hainele noi, cumpărate şi lăsate special de ea pentru moarte, după care am pus-o în tron, împreună cu hainele care erau pe ea când a murit. Albia şi tuciul le răsturnăm cu gura în jos şi le lăsăm la loc ferit până la pomana de şase săptămâni. Cele care spălăm, nu avem voie să ajutăm la bucătărie, până când nu vine preotul să ne citească"[44]; la Predeşti, jud. Dolj: „Dacă mortul este bărbat, îl spală cinci bărbaţi, rude sau vecini. Dacă este femeie, cinci femei. Imediat după ce i-a ieşit sufletul, aducem apă de la fântână, care trebuie să fie sfinţită de către preot, o încălzim în ceaun, la foc, şi spălăm mortul cu săpun. Patru persoane îl spală, şi una ţine lumânarea. Îl îmbrăcăm repede cu haine noi, ca să nu înţepenească şi îl aranjăm în tron"[45]; şi la Ghercești, jud. Dolj: „ pe mort îl spală două persoane de acelaşi gen. Se aprinde o lumânare la căpătâiul lui. Se aduce apa de la o fântână cu garniţa, se pune într-o căldare, se încălzeşte la foc, se toarnă în albie şi se spală mortul cu săpun şi se şterge cu un prosop. Dacă e copil, se pun şi flori. Albia se pune până se îngroapă mortul cu gura în jos, apoi se îndreaptă"[46]

Această apă rituală este pusă „la un pom care are fructe, ca să facă în continuare"[47]; la Bălceşti, jud. Vâlcea: „O aruncăm, pe gard, la poartă, ca să nu calce nimeni pe ea, este păcat"[48]; la Pleniţa, jud. Dolj: „Scalda se leapădă la o margine de hotar ca să nu treacă nimeni peste ea, cel care ar trece ar trebui să moară până la un an"[49]; la Coţofenii din Dos, jud. Dolj: „Scalda se aruncă lângă un gard, iar căldarea şi albia se puneau cu fundul în sus. Aşa s-a pomenit. Albia se ţinea trei zile cu gura în jos, până se spăla tot prin casă. Scăldăturile se aruncau la răsărit, pe lângă un gard, pe unde nu treceau nici oamenii, nici animalele. Albia şi căldarea se puneau cu gura în jos, la răsărit"[50].

Apa dobândeşte valenţe purificatoare şi „marchează trecerea de la exterioritate spre interioritate, trecerea de la spaţiul profan spre locul sacralizat, în sfârşit, trecerea de la timpul obişnuit la timpul sacru [...]. Deci, elementul fluid, insesizabil, care aduce puritatea, fiind totuşi încărcat cu impurităţi, este acela care,

[43] Macarie Moscovitul, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 2, Sankt Petersburg, 1883, p. 538.

[44] Inf. Teodora Pescaru, 49 de ani, localitatea Cioroiu, jud. Olt, 2013.

[45] Inf. Bălaşa Nărămzoiu, 78 de ani, localitatea Predeşti, jud. Dolj, 2013.

[46] Inf. Elena Neagu, 86 ani, localitatea Ghercești, jud. Dolj, 2013.

[47] Inf. Maria Bâlteanu, 78 de ani, localitatea Predeşti, jud. Dolj, 2013.

[48] Inf. Maria Rădulescu, 65 de ani, localitatea Bălceşti, jud. Vâlcea, 2013.

[49] Elisabeta Gina Saliu, Constantin Saliu, *Pleniţa. Vremuri, datini, oameni*, Craiova, Editura Agora, 2011, p. 170.

[50] *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele* ***Atlasului etnografic român,*** coordonator general Ion Ghinoiu, vol. I, *Oltenia* p. 154.

https://biblioteca-digitala.ro

prin contactul cu trupul credinciosului, izbuteşte să-i reflecte imaginea condiţiei sale umane, imaginea naturii pe care o transcende prin spirit"[51]. Apa funerară este, pe de o parte, impură, aruncată la „loc ferit", dar pe de altă parte, pură, fertilizatoare, dusă la rădăcina unui pom fructifer. Noţiunea de impuritate, de necurăţenie rituală, este relativă şi este legată de sistemul social: ceea ce este impur în relaţie cu ceva poate fi pur în relaţie cu altceva. Apa de la mort este impură şi nefastă, pusă în relaţie cu ceilalţi membri ai familiei şi ai comunităţii, dar este „curată" şi fastă atunci când este pusă în relaţie cu ideea de fertilitate[52]. După cum remarca Mircea Eliade[53], apele, validându-şi funcţia lor cosmogonică, „ucid mortul", anulând definitiv condiţia sa umană.

Referitor la simbolismul apei funerare, trebuie să trecem în revistă şi opririle sau odihnele care se fac, de obicei la casa mortului, la troiţe, la răscruci de drum, la trecerea peste un pod, unde se aruncă, peste spate, monede de către cei apropiaţi mortului: „Cei care stau în faţă, lângă tron, aruncă, peste spate, monede pentru ca să aibă mortul cu ce plăti când trece apele şi vămile către lumea de dincolo. Banii sunt adunaţi la repezeală, de către copii"[54]; la Cetate, jud. Dolj: „Când se ajunge în intersecţie, doi bărbaţi întind o pânză mare de 4-6 m, pe care o ridică după ce trece maşina"[55]; şi la Cioroiu, jud. Olt: „Când se trece cu mortul pe la casa unui copil de-al său, gazda deschide porţile şi toarnă o găleată cu apă pe roţile carului sau maşinii în care se află mortul, ca să se spele toate relele, să fie alungate toate spiritele rele"[56].

După cum se poate observa, locurile unde se efectuează aceste opriri nu sunt deloc întâmplătoare. Răscrucile, „locuri epifanice (de apariţii şi revelaţii) prin excelenţă, sunt bântuite de spirite, în general de temut, pe care omul are interesul să şi le facă binevoitoare [...]. Sunt, de asemenea, locuri de trecere de la o lume la alta, de la o viaţă la alta, de la viaţă la moarte"[57]. La nivelul mentalului popular, răscrucea este locul de acţiune al duhurilor malefice, ceea ce justifică cerinţa comunităţii ca opririle rituale să fie respectate.

Cu privire la opririle practicate la trecerea peste un pod, trebuie subliniat faptul că trecerea de pe un mal pe celălalt înseamnă şi trecerea de la pământ la cer, de la starea omenească la cea supraomenească, de la contingenţă la nemurire, de la lumea sensibilă la cea suprasensibilă[58].

Virtuţile apei sunt promovate şi imediat după înmormântare, când, la întoarcerea acasă, fie în camera în care a stat mortul, fie în cea în care şi-a dat

[51] Patricia Hidiroglou, *Apa divină şi simbolistica ei. Eseu despre antropologie religioasă* (traducere de C. Litman), Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1997, p. 204.

[52] Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Penguin Books, p. 147.

[53] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor...*, p. 154.

[54] Inf. Georgeta Dumitraşcu, 55 de ani, localitatea Prejoi, jud. Dolj, 2013.

[55] Inf. Elena Gofiţă, 64 de ani, localitatea Cetate, jud. Dolj, 2013.

[56] Inf. Maria Pescaru, 78 de ani, localitatea Cioriou, jud. Olt, 2013.

[57] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, vol. III, Bucureşti, Editura Artemis, 1994, p. 148.

[58] Rene Guenon, *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, Paris, 1929.

https://biblioteca-digitala.ro

sufletul, „se pune un pahărel cu apă și o batistă, după ușă jos, ca să aibă mortul ce bea. Se lasă acolo până la șase săptămâni"[59]; la Perișor, jud. Dolj: „Se pune, pe un scaun sau pe o masă, un pahar cu apă și un lucru de-al mortului, o candelă și ceva dulce pe care-l dăm de pomană, dimineața, când schimbăm și apa. Facem așa până la șase săptămâni"[60]; la Stoicești, jud. Dolj: „La pomana de șase săptămâni împărțim, pe lângă pat, masă, scaune, haine, colaci, colivă, mâncare, și un lighean în care să se spele mortul și pe lumea cealaltă, o cană, la care prindem de mâner, cu o ață roșie, un fir de busuioc, și o găleată, la care punem la toartă un prosop și o lumânare"[61]; și la Cetate, jud. Dolj, „Imediat după ce moare omul, se pune după ușă un pahar cu apă și o pită, timp de șase săptămâni"[62].

Virtuțile de purificare ale apei sunt evidente și în secvența rituală a spălatului mâinilor de către participanții la înmormântare, după ce groapa a fost închisă: la Cioroiu, jud. Olt: „După ce a fost îngropat mortul, cei care se întorc la casa acestuia, sunt așteptați, la poartă, de către fata care v-a purta izvorul timp de șase săptămâni, cu o găleată de apă și cu un prosop pentru a se spăla pe mâini și a arunca cu apă peste spate"[63]; și la Coțofenii din Dos, jud. Dolj: „O femeie turna apă peste mormânt dintr-o oală de pământ ca lumea să se spele pe mâini. Oala se da apoi groparului care a început groapa"[64]; la Salcia, jud. Dolj, cei prezenți se spală, la cimitir, pe mâini cu apa care este luată de la fântână, cu trei zile înainte și dusă în biserică[65].

Momentul de concentrare maximă, când apa dobândește o mare bogăție de sensuri, este cel al *slobozitului apei* sau *al izvorului*, la patruzeci de zile de la survenirea decesului. La acest termen, se oficiază și pomenirea (pomana, parastasul), care ne amintește de Înălțarea Mântuitorului la cer, rugându-ne pentru ca și sufletul celui răposat să se înalțe în rândurile sfinților, drepților și îngerilor, în Împărăția lui Dumnezeu.

În cea de-a patruzecea zi are loc judecata particulară a fiecărui suflet, după peregrinarea de 40 de zile prin vămile văzduhului, prin rai și prin iad[66], „pentru a vedea dacă sufletul este vrednic să locuiască în ceruri"[67].

Performerii ritualului, îndeplinit în toată Oltenia, sunt una sau mai multe fete, care aduc, timp de patruzeci de zile, un anumit număr de găleți cu apă. Numărul găleților duse zilnic se notează, prin crestături, pe un băț de alun de către fiecare

[59] Inf. Teodora Pescaru, localitatea Cioroiu, jud. Olt, 2013.

[60] Inf. Ștefan Vîlcan, 54 de ani, localitatea Perișor, jud. Dolj, 2013.

[61] Inf. Gheorghița Gheorghe, 67 de ani, localitatea Stoicești, jud. Dolj, 2013.

[62] Inf. Viorica Dimian, 46 de ani, localitatea Unirea, jud. Dolj, 2013.

[63] Inf. Teodora Pescaru, localitatea Cioroiu, jud. Olt, 2013.

[64] *Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele* ***Atlasului Etnografic Român***, coordonator general Ion Ghinoiu, vol. I, *Oltenia*, p. 195.

[65] Mihai Fifor, *Ipoteze privind secvențialitatea actului funerar – clișee ale ritualului funerar la Salcia*, în „Oltenia. Studii și comunicări", VIII, Craiova, Editura Aius, 1998, p. 108.

[66] Ene Branișteș, *op. cit.*, p. 403-404.

[67] Serafim Rose, *Sufletul după moarte. Experiențe contemporane „de după moarte" în lumina învățăturii ortodoxe* (traducere din limba engleză de Dana Cocargeanu), București, Editura Sophia, 2007, p. 149.

https://biblioteca-digitala.ro

nubilă: „6 săptămâni, o fată cară, pentru mort, 4 găleți cu apă, dimineața, de la o fântână din curtea mortului sau de la altă fântână, dar neapărat slobozită"[68]; la Orodel, jud. Dolj: „O fată tânără aduce, în fiecare zi, fără duminici, înainte de a răsări soarele, câte o găleată de apă de la fântână, timp de șase săptămâni"[69]; „se aduc 44 căni de apă timp de 6 săptămâni în fiecare joi și sâmbătă de către o fată tocmită de familia mortului. Apa se duce la vecini. După 40 de zile se sloboade"[70]. O consemnare, provenită de la Cetate, jud. Dolj, dezvăluie un scenariu asemănător. Și aici, „după ce se înmormântează, se cară, de către o fată curată, apa mortului timp de 5 săptămâni, doar joia și sâmbăta dimineața. Se notează pe un răboj – o bucată de lemn subțire sau o crenguță dreaptă, pe care se crestează de 44 ori. La cinci săptămâni se sloboade apa"[71].

La șase săptămâni *se sloboade apa* sau *izvorul* la râu sau fântână, unde sunt aduse și celelalte obiecte rituale – colacii[72], coliva și vinul – sacramente de prim rang în viziunea creștin-ortodoxă. Complexul gestual se încheie prin scoaterea a încă 44 de găleți de apă, pe malul unei ape curgătoare, sub supravegherea femeii adulte care face slobozirea și este consacrat prin „mărturia" unui băiat, pe alocuri doi. Relatările de mai jos sunt elocvente în acest sens: „La pomana de șase săptămâni, când se sloboade apa, merg la Olteț, fata tânără care a cărat apa, 2 martori și o femeie apropiată de familia celui decedat. Cei doi martori țin, de o parte și de alta, bățul de alun pe care a făcut 44 de crestături cu cuțitul. Femeia care face slobozirea întreabă: *Ești lună și soare martor că a adus apa lui cutare? / Sunt și eu și luna și soarele că am adus apa.* Fata taie cu un cuțit din băț și golește, dintr-o găleată cu apă, pe Olteț, 44 de căni de apă. După care, bățul se pune pe apă într-o tugă făcută din dovleac, împreună cu două lumânări, în formă de cruce, cu capetele în sus, ca să se aprindă. Într-o altă tugă de dovleac se pune jărăgai și tămâie, care se lasă tot pe apă, la sfârșit. Apoi, se dau de pomană: un prosop, 3 căni (una fetei și două la martori), 3 pite (colăcei), 3 batiste și bani"[73]. Precum se observă, sunt invocate de către martor elementele cosmice de prim rang, luna și soarele, are loc proiectarea la nivel cosmic, loc de întâlnire prin excelență.

De asemenea, la Predești, jud. Dolj: „Se slobod două ape: una de sărindar și una a pomenirii, se aduc, de către o fată tânără, 88 de găleți de apă (44 de găleți pentru fiecare apă), în fiecare zi, dar nu și duminica. La șase săptămâni se merge la fântână, unde se sloboade, iar femeia întreabă fata: *Ești lună și soare martor că a adus apa lui cutare?/ Sunt și eu și luna și soarele că am adus apa.* Și golește 88 de căni de apă pe pârâu. Apoi lasă troaca de dovleac cu lumânările în ea și cu bățul de

[68] Inf. Teodora Pescaru, localitatea Cioroiu, jud. Olt, 2013.

[69] Inf. Ion Cârțu, 56 de ani, localitatea Orodel, jud. Dolj, 2013.

[70] Elisabeta Gina Saliu, Constantin Saliu, *Contribuții la istoricul localității Plenița – Dolj*, vol. I, Craiova, Editura Alma, 2007, p. 94.

[71] Inf. Vasilica Vasile, 54 ani, localitatea Cetate, jud. Dolj, 2013.

[72] Vezi în acest sens, Loredana-Maria Ilin-Grozoiu, *Colacul – simbolism și ofrandă rituală. Interferențe între practica folclorică și tradiția creștină din Oltenia*, în „Memoria Ethnologica", nr. 46–47/2013, p. 22–31.

[73] Inf. Teodora Pescaru, localitatea Cioroiu, jud. Olt, 2013.

https://biblioteca-digitala.ro

alun pe care a însemnat găleţile cu apă pe care-l rupe în trei. Fata care a cărat apa primeşte două găleţi, două farfurii, două castroane, două căni de sticlă mari şi două pături, dar şi bani"[74]. Dacă această „barcă funerară"[75] va ajunge la mijlocul pârâului şi va pluti, fără să se răstoarne, înseamnă că izvorul a fost primit, dacă nu, trebuie să i se dea multă apă de pomană. Lumânările aprinse la cele două capete, dispuse sub formă de cruce şi aşezate într-o coajă de dovleac, capătă valenţe funerare, ca şi apa curgătoare. Principalele secvenţe ale discursului ceremonial valorifică virtuţile nelimitate ale apei, „matricea tuturor posibilităţilor de existenţă"[76].

În decursul celor patruzeci de zile de după înmormântare sau „dimineaţa, când se face pomana de şase săptămâni"[77], familia îndoliată, împreună cu rudele şi apropiaţii răposatului, merg la locul de veci pentru pomenire şi pentru sfinţirea crucii de către preot, prilej cu care acesta rosteşte: „Se sfinţeşte crucea aceasta cu harul Sfântului Duh prin stropirea cu această apă sfinţită, în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin"[78]. Urmează binecuvântarea, de către preot, a prinoaselor aduse la mormânt, cu aceeaşi apă sfinţită: „Dimineaţa devreme, până să vină popa acasă să slujească pomana, mergem la biserică să sfinţim crucea, pe care am împodobit-o dinainte cu o bucată de pânză albă şi cu flori. O sfinţeşte cu apă sfinţită şi cu busuioc. După care popa citeşte şi colacii, coliva, băutura cu care ne-am dus la biserică, pe care le dăm de pomană"[79].

În arealul studiat, elementul ritual care concentrează un simbolism bine definit este apa. Aceasta, alături de alte elemente-simbol, precum crucea, văzduhul, ramura verde, mărul, alunul, vinul, grâul, sunetele, cocoşul este înzestrată cu o semantică bogată şi variată, consacrată ca atare de codul magic şi religios. Potrivit gândirii magice, apa este încărcată cu atributul sacralităţii, fiind implicată în numeroase rituri şi ritualuri din ciclul vieţii. Virtuţile apei sunt valorificate în diferite contexte rituale care îi descoperă funcţiile mitice, purificatoare, fertilizatoare şi funerare.

BIBLIOGRAFIE

Dastur, Françoise, 2006, *Moartea. Eseu despre finitudine*, Bucureşti, Editura Humanitas.

Eliade, Mircea, 1995, *Sacrul şi profanul*, Bucureşti, Editura Humanitas.

Ghinoiu, Ion, 2005, *Comoara satelor. Calendar popular*, Bucureşti, Editura Academiei Române.

Ilin-Grozoiu, Loredana-Maria, 2013, *Simbolismul apei în ritualurile funerare practicate în Piemontul Bălăciţei*, în vol. *Istorie, cultură şi civilizaţie în Piemontul Bălăciţei. Studii şi documente*, coord. Dinică Ciobotea, Gabriel Croitoru, Craiova, Editura Sitech, p. 745–755.

[74] Inf. Maria Bâlteanu, localitatea Predeşti, jud. Dolj.

[75] Vezi Ion Ghinoiu, *Lumea de aici, lumea de dincolo. Ipostaze româneşti ale nemuririi*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1999, p. 254–255.

[76] Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor...*, p. 183.

[77] Inf. Teodora Pescaru, localitatea Cioroiu, jud. Olt, 2013.

[78] *Molitfelnic*, Bucureşti, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006, p. 350.

[79] Inf. Teodora Pescaru, localitatea Cioroiu, jud. Olt, 2013.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

INFLUENȚA INTERNETULUI ASUPRA COEZIUNII SOCIALE ÎN RÂNDUL TINERILOR*

GABRIEL STOICIU

The Impact of the Internet over Social Cohesion among Young People

Celebrating forty years since the protests of '68 and twenty years since the downfall of communist regimes would be suitable pretexts to ask: are there anymore reasons in the „civilized world" to expect such mass protests or we can declare for the first time in history that the youth is pleased with the establishment of the welfare state?
I chose University of Nanterre (the place of initiation of '68 movements in Paris) to conduct my research as participant observer during my 2008–2009 postdoctoral fellowship. In addition to classic methods, I employed the visual techniques, which enriches the information and can induce a direct empathic state between the viewer and the author.
This diachronic comparison also lead to a discussion about the influence of virtual space over public attitude, to prove how website forums, socialising sites and blogs become the main place of gathering for youth in present time and stimulate their creativity in promoting new forms of protest (as die-in or brain-drain).

Keywords: *protest movements, social media, comparative anlysis*

Cuvinte-cheie: *mișcări de protest, site-uri de socializare, analiză comparativă*

Mediul urban reprezintă, prin excelență, spațiul germinativ pentru dezvoltarea societății moderne de tip occidental. Aici se stabilesc cele mai intense și mai profitabile relații economice, dar și deciziile și politicile prin care diferite instituții coordonează viața publică. Tot aici apar și cele mai multe conflicte declanșate în mod spontan sau organizat de către cetățeni, atunci când interesele lor politice, economice sau sociale sunt lezate. În statele naționale – mai centralizate, în mod inerent, decât federațiile – orașele-capitală reprezintă scena „privilegiată" a mișcărilor sociale.

Națiune cu tradiție în dezvoltarea unora dintre cele mai intense convulsii sociale, Franța reprezintă, în continuare, un spațiu cultural fertil pentru studierea dialogului și conflictului social, iar Parisul reușește de peste două secole să fie în „avangarda" comportamentului protestatar colectiv.

În 1989, Franța a trăit, fie și la distanță, cu vie emoție mișcările sociale din Europa de Est, care au coincis cu aniversarea a 200 de ani de la „Revoluție" [Revoluția franceză, n.n.] și 21 de ani de la contestarea regimului gaullist de către tineretul parizian în mai 1968.

* Autorul a redactat prezentul material în cadrul Programului 1 (tema 2) al activității de cercetare a Institutului de Antropologie „Francisc I. Rainer" al Academiei Române

https://biblioteca-digitala.ro

Astăzi, cu excepția unor proteste sporadice antiglobalizare, nicio cauză socială semnificativă nu pare să mai provoace un răspuns puternic, chiar dacă o criză economică majoră a lovit aproape întreaga lume.

Aniversarea a patruzeci de ani de la protestele din 1968 și a douăzeci de ani de la mișcările ce au declanșat disoluția regimurilor comuniste în Europa de Est a reprezentat un prilej potrivit pentru a ne pune întrebarea: mai există oare în așa-zisa „lume civilizată" motive să luăm în considerare posibilitatea izbucnirii unor manifestații de asemenea anvergură, sau am putea, mai degrabă, declara pentru prima dată în istorie că tineretul este mulțumit de *establishment*-ul statului bunăstării?

O astfel de comparație diacronică aduce în discuție, inevitabil, influența pe care o poate avea spațiul virtual asupra manifestațiilor publice și de asemenea abordează modul în care diferite website-uri, forumuri, blog-uri etc. pot deveni un important loc de reuniune pentru tineri, în prezent, și, de asemenea, cum este astfel stimulată creativitatea în promovarea unor noi forme de protest.

Aceste premise m-au determinat să proiectez și să efectuez o cercetare de teren în Franța, cu scopul de a afla dacă tineretul mai are atitudinea și energia necesare de a începe și de a sprijini un protest în masă și, în același timp, ce anume ar conduce la astfel de manifestări.

Am ales Universitatea Paris Ouest Nanterre (locul de naștere a mișcărilor studențești din 1968 în Franța) pentru a-mi desfășura cercetarea în calitate de observator participativ, fiind integrat în 2008–2009 în laboratorul *Dynamiques sociales et recompositions de l'espace*. În plus, față de modalitățile clasice de colectare a datelor, am utilizat tehnicile foto și audio-video, ceea ce a dus la îmbogățirea informației, dar a oferit și posibilitatea inducerii unei stări empatice directe între privitor și autor.

Civilizația occidentală, în evoluția sa modernă, a dezvoltat o societate democratică bazată pe economia de piață. Această parte a Europei a fost marcată pe parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea de convulsii sociale și politice. Grevele generale, nesupunerea civilă, protestele de masă au fost mai frecvente în Occident, dar nu la fel de sângeroase ca mișcările din Europa de Est.

Anul 1968 a fost, probabil, cel mai intens din acest punct de vedere, cu o serie de mișcări sociale în întreaga lume. Studenții din „lumea liberă" au cerut o mai mare respectare a drepturilor civile. De partea „Cortinei de Fier", tinerii din Praga au făcut apel la autodeterminare de la intruziunea sovietică în viața politică a Cehoslovaciei, care a inspirat autoritățile române să afișeze o nesupunere declarată împotriva deciziei Pactului de la Varșovia de a contracara mișcarea din Cehoslovacia.

Atunci când oamenii descoperă că statul nu mai răspunde nevoilor lor prin politici socio-economice adecvate, sau că nu ar mai acționa în numele lor, unii dintre ei aleg să se adune la nivel de comunitate, nu doar ca să-și recapete un anumit grad de control politic, dar și pentru a-și afirma propria identitate. De exemplu, unii indivizi adoptă acțiuni comune pentru a lupta împotriva tendințelor de consum induse de întreprinderile multinaționale. Alții susțin politici și acțiuni

https://biblioteca-digitala.ro

împotriva omogenizării culturii media. Totuși, ceea ce lipsește este rezultatul unui cheag de „masă critică" de oameni pentru a genera schimbarea socială.

Îmi propun în acest proiect să ofer o imagine originală a implicării tinerilor în dezbaterile publice și în special a participării studenților la „angajamentul civic". Factorul timp – ceea ce s-a întâmplat în 1968 și ceea ce se întâmplă acum – este, de asemenea, foarte relevant pentru această cercetare, datorită dezbaterii intergenerație-nale. Această comparație diacronică conduce, la rândul ei, la o luare în discuție a numărului tot mai mare și a varietății de produse de tehnologie media – apariția computerelor personale, a portabilității telefonice și informatice (telefoane mobile și netbook-uri), a internetului (și a altor software-uri de comunicare) – și, în consecință, influența acestora din ce în ce mai mare asupra atitudinii publice.

Pentru a ilustra mai bine diferitele aspecte ale unui asemenea subiect, o abordare calitativă a părut a fi cea mai adecvată. Observarea participativă oferă date importante despre evenimentele publice ale grupurilor de studenți de la universitățile din Paris. Datorită apropierii de vârstă, am ales o abordare directă, mai ales printre cei implicați în studiile de masterat (care, în plus, sunt în general mult mai integrați în viața de student).

Prin interviuri semistructurate individuale și interviuri de grup am reușit să adun o serie de păreri pertinente cu privire la impactul „noilor tehnologii" asupra angajamentului social și, de asemenea, să obțin importante reflecții asupra evenimentelor istorice din 1968. (Cu privire la tema din urmă i-am intervievat pe unii dintre participanții la aceste evenimente, acum membri ai personalului didactic.) Interviurile de grup au avantajul unui puternic angajament în discuții, dar ele sunt, în același timp, mai greu de moderat. Interviurile individuale au ajutat la aprofundarea chestiunilor și a motivațiilor opiniilor.

În plus, față de aceste metode tradiționale, am folosit și tehnici vizuale care au îmbogățit informațiile și care au făcut posibilă realizarea unui film etnografic, care a rezultat din această cercetare. Etnografia vizuală are avantajul de a induce o stare de empatie între privitor și autor.

Majoritatea opiniilor exprimate în cadrul interviurilor au convers spre ideea potrivit căreia, indiferent de importanța funcțională a unui individ în societate, orice dezbatere mai semnificativă a fost dintotdeauna legată de teritoriu.

În etologie termenul *teritoriu* se referă la un spațiu sociografic pe care un animal dintr-o anumită specie îl domină în defavoarea altor indivizi din aceeași specie și uneori din specii diferite. Comportamentul de cucerire și apărare a unui astfel de spațiu este numit *comportament teritorial.* Și în cazul oamenilor reușita într-un conflict se măsoară prin cucerirea unui spațiu, a unor resurse și dominarea discursului și deciziei publice pe un anumit teritoriu.

Două exemple sunt concludente în acest sens: revoltele studenților din 1968 au început cu ocuparea Universității din Nanterre și au continuat cu invadarea Sorbonei și a Cartierului Latin; în 1989, Revoluția română a început cu ocuparea Pieței Universității.

https://biblioteca-digitala.ro

Claude Lévi-Strauss, în 1983, își exprima îngrijorarea că dezvoltarea mass-mediei a lansat un proces de omogenizare culturală în lume. Cu ceva timp în urmă, televiziunea a fost acuzată de convertirea oamenilor din actori în spectatori.

Anii '60 au fost deceniul „boom-ului mass-media", dar și al epocii de emancipare relaționată cu rolul tinerilor în societate. Dezvoltarea continuă a mass-mediei a permis oamenilor să primească știri de pretutindeni prin imagini și sunet, fapt care a produs o conștientizare profundă în legătură cu realitățile lumii. De aceea studenții din Helsinki, de exemplu, nu au putut rămâne pasivi la imaginile invaziei sovietice la Praga în 1968. De aceea studenții din Franța s-au ridicat împotriva războiului din Vietnam. Dezvoltarea mass-mediei, prin realizarea televiziunilor prin satelit din anii '80 (o dată răspândit în țările din Europa de Est) este, de asemenea, considerată un factor care a înlesnit mișcările anticomuniste din 1989.

În ultimii 5–10 ani societatea informațională devine o realitate în expansiune. Există posibilități nenumărate de comunicare și schimburi de idei, inclusiv între oameni de știință, cum sunt: forumurile, blog-urile, site-urile de socializare (gen Facebook și Twitter), aplicațiile pentru audio- și videoconferințe (gen Windows Live și Skype) etc.

Astăzi, spațiul virtual pare a avea din ce în ce mai mult un rol principal ca răspuns la nevoia de teritorialitate. A avea un site web sau un blog este în prezent, în unele cazuri, mai important decât a deține o casă.

Astfel, argumentul că Internetul ar putea crea o societate civilă semnificativă depinde, în principal, de capacitatea acestuia de a genera *capital social* în înțelesul pe care Robert Putnam îl dă termenului, când se referă la: „componente ale organizării sociale ca rețele, norme și încrederea socială ce facilitează cooperarea reciproc avantajoasă"[1].

Charles Tilly definește mișcările sociale ca o serie de manifestări, demonstrații și campanii prin care oameni obișnuiți adresează revendicări colective către alți oameni[2]. Tilly consideră că mișcările sociale sunt caracterizate prin trei elemente importante:

Campanii – un efort public organizat și susținut, care adresează revendicări colective anumitor autorități.

Repertoriu – utilizarea unei combinații de forme de acțiune politică – creația unor asociații și coaliții cu scop special, reuniuni publice, procesiuni solemne, demonstrații, petiții, declarații în media, pamflete etc.

Valori specifice – organizate în reprezentări publice ale conceptelor de dreptate, unitate, mulțime și angajament.

Revolta din mai 1968 din Paris a început de la un grup de studenți (conduși de către Daniel Cohn-Bendit), care protestau împotriva condițiilor vieții studențești

[1] Robert Putnam, *Bowling Alone* [Jucând popice de unul singur], New York, Simon&Schuster, 2000, p. 5.

[2] Charles Tilly, *Social Movements, 1768–2004*, [Mișcări sociale, 1768–2004], Boulder, Paradigm Publishers, 2004, p. 3.

https://biblioteca-digitala.ro

la Universitatea din Nanterre. Tot așa, în 2009, tinerii cercetători și cadre universitare de la Universitatea Paris X, Nanterre, i-au atras alături pe colegii lor din unitățile de învățământ superior ale regiunii pariziene și apoi pe cei din celelalte centre universitare franceze. În mod concret, condițiile de viață ale studenților în 1968 și „Legea pentru libertăți și responsabilități ale universităților" în 2009 au reprezentat ținte clare pentru revendicările tinerilor intelectuali parizieni.

Deși cauza mobilizării era comună pe timpul acțiunilor din anul 2009, se puteau foarte ușor distinge afilierile academice ale diferitelor grupuri participante prin etalarea unor pancarte de identificare. În mai '68, acțiunile, fiind relativ spontane și foarte intense, chiar violente pe alocuri, nu au permis astfel de demarcaje.

Chiar și o revoltă spontană cum a fost cea din mai 1968 a adus în față niște lideri și a găsit resurse pentru a se organiza și promova: existau grupuri care dislocau pietre de pavaj pentru a asigura muniția împotriva „uniformelor", altele care produceau pancarte, altele care procurau hrana, altele care compuneau comunicatele către presă etc. În 2009, manifestațiile maraton de peste șase luni au avut mai puțină spontaneitate, dar au putut beneficia de o organizare mult mai bună: un plus de creativitate în formele de protest și o impresionantă dominare a media audiovizuală și online.

Deoarece mișcările sociale se pot răspândi pe modelul promovării inovațiilor, îmbrățișarea unor idei și comportamente de către membrii participanți urmează mecanismul de difuziune culturală. Astfel s-a format grupul „situaționiștilor" în mai 1968 și cel anti-Pécresse în 2009, în Paris. Dacă în 1968 accesul la mass-media de mare impact, cele audiovizuale (aflate exclusiv în subordinea statului), era destul de limitat, în 2009, internetul, posturile radio și televiziunile private au permis o mai amplă reflectare a acțiunilor de protest și astfel reacția populară a crescut stabil în timp. Spre deosebire de mișcările de acum patruzeci de ani, astăzi se folosește telefonul mobil pentru a recruta potențiali membri și pentru a genera alerte de acțiune. Se utilizează de asemenea e-mail-ul, forumuri on-line, blog-uri, site-uri dedicate și platforme de socializare tip Twitter și Facebook pentru consolidarea mișcării, achiziționarea de resurse și instigarea la acțiunea directă.

Mediul virtual este cel care avea să servească ulterior ca platformă de mobilizare a mai multor acțiuni de revoltă din diferite regiuni ale globului. Printre acestea se remarcă mișcările de tip „occupy" începute cu „Occupy Wall Street" și continuate în multe alte metropole în întreaga lume și, de asemenea, mișcările sociale declanșate de „indignados" în Spania, în 2011, având, de asemenea, reverberații pe plan mondial. Mai presus de oricare dintre acestea rămâne, prin amploare și dramatism, „Primăvara Arabă", mișcare soldată cu numeroase victime, dar și cu schimbări de regim în Egipt, Libia, Tunisia și Yemen.

În București, anul 2013 a fost marcat de o mobilizare maraton (născută în mediul virtual și desfășurată în stradă pe parcursul mai multor săptămâni, cu predilecție în week-end-uri) a unui grup de tineri susținători ai unui program ecologist menit să combată acțiunile unor mari corporații care au obținut licențe de exploatare pentru diferite resurse naturale din subsolul României.

https://biblioteca-digitala.ro

*

Deşi frontierele geografice şi politice separă încă cetăţenii acestei lumi, extinderea tehnologiilor informaţiei şi comunicării par a face aceste frontiere aproape inutile. Interacţiunea diferitelor culturi este mai facilă decât oricând, odată cu apariţia Internetului şi a altor „noi tehnologii de informare şi comunicare". Dar este oare de ajuns pentru a consolida înţelegerea şi empatia? Nu putem susţine fără o urmă de îndoială că astăzi Internetul generează, în principal, înţelegerea socială şi toleranţa, în loc să stimuleze consolidarea grupurilor extremiste la adăpostul anonimatului.

Internetul este o sursă principală de divertisment, dar şi de informaţii în timp real. „Dincolo de a fi doar un instrument de comunicare, cyber-spaţiul devine tot mai mult un loc de reuniune. Interacţiunea între diferite culturi este, mai mult decât oricând, înlesnită odată cu apariţia sa"[3].

Am putut constata *in vivo* cum forumurile online ale universităţilor pariziene şi site-urile de socializare reprezintă locurile de reuniune virtuală, de pregătire şi promovare a diferitelor acţiuni de manifestare a angajamentului social al tinerilor. Acesta a fost cazul mişcării maraton din Franţa împotriva „legii reformei universitare" (*alias* LRU Pécresse).

„Legea de reformă a universităţii" atinge diverse aspecte de organizare în învăţământul superior şi în cercetare, răspunzând presiunii *Strategiei Bologna* a Uniunii Europene şi fiind menită să conducă la rentabilizarea acestui sector prin descentralizare, restructurare, autofinanţare etc. Acest proces, parte a integrării europene în educaţie şi cercetare, înseamnă diminuarea contribuţiei statului către acest sector şi în mod inevitabil o creştere a şomajului.

Spre deosebire de revolta din 1968 (când profesorii s-au alăturat studenţilor doar prin iniţiative individuale), în protestele din 2009 a existat o continuitate şi o solidaritate între studenţi şi cadrele din cercetare şi din universităţi. O lege cum este cea LRU Pécresse, care atinge atât prezentul, cât şi viitorul angajaţilor în mediul academic, nu îi putea lăsa indiferenţi pe cei care, după finalizarea programului de studii superioare, ar fi putut fi direct afectaţi.

În acest context, mediul academic a resimţit imperativul de a reacţiona, în mod paradoxal, împotriva „reformei". Studenţii s-au alăturat acestei mişcări aproape imediat, văzând această lege ca o ameninţare pentru carierele lor. Am participat la mai multe manifestări (care au durat de la începutul lunii februarie până la sfârşitul lunii septembrie 2009) şi am avut ocazia de a interacţiona cu protestatarii.

Interviurile şi observaţiile colectate pe teren avansează ideea că atitudinile tinerilor intelectuali din ziua de azi sunt mai degrabă înclinate spre reflecţie decât spre acţiune. Schimbul intens de mesaje în spaţiul virtual reprezintă dovada

[3] Gabriel Stoiciu, *Impactul noilor tehnologii ale informaţiei şi comunicării asupra forţei de muncă în întreprinderile multinaţionale*, în „Jurnalism şi comunicare", anul II, nr. 1, Bucureşti, Editura Tritonic, 2003, p. 65.

https://biblioteca-digitala.ro

dorinței de acaparare a acestui teritoriu (fluxul de informații generat de comunitatea *online* îl depășește pe cel oficial al autorităților), dar și sursa unui *brainstorming* de masă, permanent fertil, capabil să genereze cele mai inedite forme de protest.

Diversitatea de mesaje și modalități de exprimare în demonstrații publice (care alegorice, dramatizări stradale, *die-in*, *brain-drain*, rondul obstinaților), produs al unei creativități lucide și nu al unui act impulsiv de revoltă, vine să confirme totuși ipoteza de lucru.

În noul context european, oportunitățile generate de schimbările socioculturale inerente nu trebuie să conducă la o convergență în conținut a trăsăturilor specifice (mai ales în domeniul educației) ale oricărei societăți sau comunități. „Modelul european de *creuzet cultural* suprapus pentru țările din Est pe cel de *vis comun al socialismului* nu trebuie să înlocuiască niciuna dintre coordonatele existențiale specifice unor colectivități locale"[4].

BIBLIOGRAFIE

Giddens, A., 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 8.

Goffman, E., 1974, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Harper & Row, New York.

Lutkehaus, Nancy, 2008, *Margaret Mead: The making of an American icon*, Princeton University Press, Princeton, p. 261.

[4] Gabriel Stoiciu, *Comparative Cultural Aspects of Work in Multinational Enteprises*, în L. Kurti, P. Skalnik (coord.), *Postsocialist Europe. Antropological perspectives from home*, New York, Berghahn Books, 2009, p. 268.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

„CE SEMENI, AIA CULEGI". O POVESTE DESPRE ONESTITATE

OANA CHELARU

You'll Harvest what You Sow. A Story about Honesty

During our age, under the accelerated time speed which dominates our life with its supremacy, we tend to forget the simple joy of a learning picked up from the wisdom collections of our ancestors and we believe that nobody any nothing could ever come in the way of personal accomplishment, which we consider to be essential to human life. The text we took into consideration was initially an e-mail, sent and over-sent by many persons, and it appealed to a story once read, a story about a king who chose an unusual way to designate its successor to the throne. In the on-line version, the problem's data are different, and the king is replaced by "a rich, Christian business man", although the solution is quite similar. It's up to us to see which the impact of such a message is during contemporary times, especially that the end of the text brings to attention a series of aphorisms whose conditional structure emphasize the moral significance of the event: "If you plant honesty, you'll harvest trust. If you plant goodness, you'll harvest friends. If you plant humility, you'll harvest greatness. If you plant perseverance, you'll harvest satisfaction. If you plant respect, you'll harvest perspective. If you plant diligence, you'll harvest success. If you plant forgiveness, you'll harvest reconciliation."

Keywords: *honesty, story, e-mail, moral significance, aphorisms, conditional structure*

Cuvinte-cheie: *onestitate, poveste, e-mail, semnificație morală, aforisme, structură condițională*

Secolul al XXI-lea, în egală măsură așteptat, dorit, dar și temut, a adus, de departe, o invazie a tehnologiei computerizate care și-a pus amprenta asupra celor mai banale și mai uzuale gesturi ale vieții cotidiene. De la simplul, cândva, telefon mobil la IPhone-uri de ultimă generație, tablete, laptopuri, notebook-uri și alte gadgeturi, tot ce înseamnă acces online, rețea de comunicare și socializare, informație rapidă și nediferențiată definește în parametri firești viața omului modern. Astfel că, dacă pe parcursul nu demult încheiatului secol al XX-lea vorbeam despre raportul dintre cuvânt și imagine care se succed mai vechilor discuții despre relația dintre oralitate și livresc, termenii discuției ar trebui adaptați în acest moment, pornind de la contextul globalizării spre care ne îndreptăm.

Așadar, contemporaneitatea în care trăim impune, sau, mai bine spus, a impus modelul unui comportament care se bazează pe folosirea zilnică, chiar permanentă a internetului, ca ipostază tehnologică bazată pe imagine, care detronează de departe orice altă formă de comunicare, de creare, căutare, găsire și accesare a

https://biblioteca-digitala.ro

informației. La o simplă căutare, evident pe internet, acesta se definește drept: „o rețea de calculatoare răspândită la nivel global", „o rețea de rețele"[1] sau: „o rețea mondială de calculatoare și alte aparate cu adrese computerizate, interconectate conform protocoalelor (regulilor) de comunicare *Transmission Control Protocol* și *Internet Protocol*, numite împreună *stiva TCP/IP*"[2] și a luat naștere în 1965, când *„Agenția pentru Cercetare de Proiecte Înaintate de Apărare* a Ministerului Apărării din SUA a creat prima rețea de computere interconectate sub numele de ARPAnet"[3]. De altfel, și o variantă online a DEX-ului subliniază caracterul global pe care această rețea l-a dobândit și evidențiază multiplele folosiri pe care le poate avea: „un sistem mondial de rețele de calculatoare interconectate care înlesnește serviciile de comunicare a datelor, cum ar fi: deschiderea unei sesiuni de lucru de la distanță, transferul de fișiere, poșta electronică și grupurile de discuții"[4].

Evident că, dintre multiplele utilizări ale internetului, una dintre cele mai familiare este poșta electronică, e-mail-ul, care permite transmiterea rapidă, aproape în timp real a mesajelor, fără să țină cont de distanță. Înțeles în mod clasic, e-mailul este forma modernă, sau mai bine spus, modernizată, a vechii scrisori care aducea destinatarilor gândurile și veștile expeditorilor, mai ales că are o structură fixă, bazată pe: *header* – antet (*from* – expeditor, *to* – destinatar, *subject* – subiect, *date* – data) și *body* – corp (mesajul propriu-zis), structură care corespunde aspectului formalizat al vechilor mesaje scrise. Din această perspectivă, e-mail-ul este mai mult decât necesar în lumea în care trăim, dominați de trecerea parcă accelerată a timpului, care ne impune o viteză de reacție cât mai rapidă. Însă, de multe ori, printre mesajele importante pe care le întâlnim pe ecranul computerului, suntem invadați de reclame, mesaje promoționale, *news-letter*-uri mai mult sau mai puțin utile și *mail-uri forward-ate* cu conținuturi dintre cele mai diverse, pe care contactele din lista noastră le trimit și retrimit din superstiție (fiindcă multe se bazează pe mesaje care avertizează fie asupra efectelor benefice, fie asupra celor malefice, sau pe promisiuni ale unor miracole care se vor întâmpla dacă „nu rupi lanțul și trimiți mesajul la 10 dintre prieteni" sau „celor mai speciale persoane din viața ta").

Dintre toate acestea, am ales să ne oprim asupra unui mesaj de o factură ușor diferită, în sensul că nu se bazează nici pe amenințări voalate, nici pe promisiuni, ci face apel la o poveste citită cândva, în copilărie, despre un împărat care alege o cale mai puțin obișnuită pentru a-și desemna succesorul la tron. Variantele online, pentru că putem vorbi despre două asemenea realizări, sunt evidențiate de un e-mail care a inspirat ideea prezentei comunicări și de o „Poveste despre sinceritate pentru copii", aflată pe un site cu conținut educativ, dedicat părinților, *suntparinte.ro*, pe care l-am accesat din întâmplare. Cele două variante atestă tocmai evoluția poveștii originale a împăratului fără urmași, care nu mai apelează la vraci, babe sau alte remedii asemănătoare și, „în loc să-și aleagă un urmaș din familia sa, a hotărât să facă ceva

[1] http// www.invatza.info, accesat în 5.X. 2013, ora 10, 21.
[2] http// www.ro.wikipedia.org, accesat în 5.X. 2013, ora 10, 35.
[3] *Ibidem.*
[4] http//www.dexonline.ro, accesat în 5.X.2013, ora 11, 45.

https://biblioteca-digitala.ro

deosebit", așa că, „într-o zi a chemat la el pe toți tinerii din împărăție și le-a spus: *A venit timpul să mă retrag și să aleg pe următorul împărat. Am decis să aleg pe unul dintre voi*"[5] și a dat fiecăruia câte o sămânță pe care să o planteze, iar după un an, să se întoarcă cu plantele pe care le-au crescut și, în funcție de acestea, va fi ales viitorul împărat. În e-mail, datele problemei sunt ușor diferite, în sensul că împăratul este înlocuit de „un bogat om de afaceri creștin", dar modalitatea de alegere a succesorului la conducerea firmei este similar, pe baza unei semințe ce trebuie plantată de toți angajații.

Rezolvarea acestei situații dificile evidențiază două moduri diferite de comportament, deși firul alegoric al narațiunii accentuează nefericirea băiatului care, spre deosebire de ceilalți, nu se poate lăuda cu planta lui, fiindcă aceasta nu răsare. În ipostaza narativă propriu-zisă, intitulată „Sămânța sincerității", numele băiatului este Onestitate, iar răsplata cuvenită este tronul împărătesc, fiindcă se accentuează tocmai componenta moral-educativă a poveștii. În schimb, bogatul om de afaceri creștin (din varianta e-mail) îl răsplătește pe cel mai cinstit dintre angajații săi, pe nume Jim, cu funcția de CEO (general manager) al firmei sale – o poziție similară celei din basm, dacă raportăm evoluția narativă la contemporaneitate și, mai ales, la contextul economic în care trăim – pentru că nici el nu a schimbat sămânța fiartă pe care o primise. De altfel, și el suferă din cauza eșecului pe care crede că îl înregistrează în misiunea încredințată de superiorul său: „Cu nespusă părere de rău, Jim și-a dat seama că omorâse sămânța. Fiecare dintre colegii lui aveau deja pomi, plante, iar el nu avea nimic". Finalul celor două producții narative confirmă schema clasică a sistemului de recompense și pedepse, conform căruia calitățile eroului (în cazul de față cinstea) sunt răsplătite, iar defectele (respectiv, minciuna) sunt pedepsite.

Interesant este de urmărit impactul unui asemenea mesaj, mai ales că finalul textului din e-mail aduce în atenție o serie de aforisme a căror structură condițională accentuează importanța morală a întâmplării: „Dacă plantezi cinste, vei secera încredere. Dacă plantezi bunătate, vei secera prieteni. Dacă plantezi umilință, vei secera măreție. Dacă plantezi perseverență, vei secera satisfacție. Dacă plantezi respect, vei secera perspectivă. Dacă plantezi hărnicie, vei secera succes. Dacă plantezi iertare, vei secera împăcare." În schimb, „Sămânța sincerității" (celălalt text) accentuează caracterul educativ al spunerii de povești, ca act de sine stătător și indispensabil în formarea celor mici: „Spunerea de povești este o artă simplă și obișnuită. Toți spunem povești, fie că sunt reale, inventate sau fantastice. Poveștile aduc implicarea copilului, dezvoltă imaginația și creativitatea și ne transmit un mesaj important din trecutul nostru. Toți avem nevoie să învățăm din experiențele trecute, iar poveștile au această calitate magică, de a trece dincolo de minte, la spirit și inimă. Iar la vârsta copilăriei, efectele poveștilor sunt cu atât mai speciale"[6]. Așadar, aceeași narațiune poate fi privită din perspective cu totul

[5] http//www.suntparinte.ro, accesat în 5.X. 2013, ora 12, 56.
[6] http//www.suntparinte.ro, accesat în 5.X. 2013, ora 13, 16.

https://biblioteca-digitala.ro

diferite, impuse de forma de realizare concretă, respectiv, mesaj electronic, destinat să popularizeze un anume site (*ocartepesaptamana.ro*) şi mesaj cu caracter educativ, destinat mai ales părinţilor, care trebuie să-şi amintească, din propria copilărie, că spunerea de poveşti reprezintă în sine un important act de comunicare şi modelare a personalităţii celor mici. De altfel, povestea în sine, adusă în atenţie, în ambele variante, de internet, accentuează atât valoarea intrinsecă a calităţilor umane, cât şi necesitatea ca acestea să fie reamintite permanent pe parcursul copilăriei şi nu numai, tocmai pentru a oferi un model de comportament demn de urmat şi de asimilat. Internetul devine, din această perspectivă, mai mult decât o simplă reţea internaţională de computere prin care utilizatorii pot comunica; sau cu ajutorul căruia pot accesa informaţii, el devine un instrument activ de lucru, necesar în procesul educativ-instructiv.

Însă, ca în orice situaţie, există şi un aspect negativ, întrucât absolutizarea internetului, în diferitele lui ipostaze şi cu variatele lui întrebuinţări, conduce spre crearea dependenţei de acesta. Un exemplu trist, inserat într-un serial pentru copii şi adolescenţi de pe Disney Channel, „Bobocii isteţi", prezintă o şcoală (din SUA) rămasă fără internet. Copiii – de vârsta adolescenţilor, mai mult – nu-şi mai pot folosi telefoanele, tabletele, laptopurile fiindcă acestea sunt cu totul inutile, în absenţa conexiunii online, şi, în consecinţă, pentru a-şi face temele, trebuie să meargă la bibliotecă. Praful, pânzele de păienjeni şi chiar – oribil de-a dreptul, în ceea ce mă priveşte – scheletul bibliotecarei căreia nimeni nu-i mai ceruse cărţi de foarte mult timp conturează un tablou sumbru, în care dependenţa de internet controlează vieţile adolescenţilor. Nu suntem departe de imaginaţia regizorului şi scenaristului James Cameron care, în filmele din seria *Terminator* prezenta o lume în care computerele coordonate de *Skynet* au preluat puterea şi încearcă prin toate mijloacele să extermine rasa umană. Depinde de noi să păstrăm un echilibru, pentru că absolutizarea internetului şi folosirea lui iraţională pot avea consecinţe dezastruoase. În fond, „ce semeni, aia culegi".

SURSE

- http//www.dexonline.ro, accesat în 5.X.2013.
- http//www.invatza.info, accesat în 5.X. 2013.
- http// www.suntparinte.ro, accesat în 5.X. 2013.
- http//www.ro.wikipedia.org, accesat în 5.X. 2013.

https://biblioteca-digitala.ro

CONTINUITATEA POPORULUI ROMÂN ÎN LUMINA INTERFERENȚELOR ORNAMENTICII TRADIȚIONALE

LUDMILA MOISEI

La continuité du peuple roumain à travers les interférences des arts décoratifs traditionnelles

Le peuple roumain a gardé jusqu'aujourd'hui l'ensemble des motifs ornamentaux. En étudiant l'art traditionnel roumain on observe quatre catégories de motifs ornamentaux, coïncidant complètement aux signes trouvés sur les objets préhistoriques et, ce qui fait le sujet de cette étude, de découvertes de Porțile de Fier. La culture du peuple roumain a développé son fond traditionnel en participant à la formation du thésaurus culturel européen. Ce fait est prouvé par Lucian Blaga, qui met en évidence le phénomène: «L'unité et la variété dans une présentation interdisciplinaire sur la géométrie ornamentale de différents peuples». Grâce à leur signification symbolique ils ne constituent pas seulement un simple héritage, mais aussi une source documentaire et une preuve d'un passé historique long et riche des Roumains.

Mots-clefs: *ornament, motifs décoratifs, continuité, peuple roumain, géométrisme, Porțile de Fier*

Cuvinte-cheie: *ornament, motive decorative, țesături, continuitate, popor român, geometrism, Porțile de Fier*

Elementele ornamentale, inspirate din viața cotidiană, sugerate deseori de mediul înconjurător, adaptate, stilizate, trecute prin filtrul fanteziei meșterilor populari și transmise din generație în generație până în contemporaneitate, sunt parte din aspectele definitorii ale unui popor. Etnograful român Tancred Bănățeanu menționează că „ornamentul constituie un accesoriu decorativ, aplicat sau executat pe fața văzută a unui element, destinat a-l pune în evidență, a-l împodobi, a-l sublinia sau a-i mări efectul"[1]. Cele mai vechi manifestări ale ornamenticii apar pe la sfârșitul epipaleoliticului în zona Porților de Fier, de unde provin piese de os decorate cu linii incizate întrerupte, cărora le este caracteristic un sistem decorativ unitar și închegat, care nu poate fi descompus în motive[2]. Acest caracter de sistem se păstrează și în neolitic, când suportul ornamental era ceramica. În perioada

[1] Tancred Bănățeanu, *Ornamentul în arta populară românească*, București, Editura Meridiane, 1963, p. 111.

[2] Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, *Dicționar enciclopedic de artă a României*, 1980, p. 249.

https://biblioteca-digitala.ro

vârstei fierului, ornamentele şi motivele decorative se definesc complet şi ornamentica se constituie ca gen artistic cu reguli proprii de dezvoltare istorică, determinată atât de raporturile cu celelalte genuri, cât şi de legăturile cu ornamentele altor arii culturale. Semnificative sunt tezaurele traco-getice.

Problema continuităţii poporului român, în lumina interferenţelor ornamenticii tradiţionale, a fost abordată de mai mulţi specialişti. Etnograful român Nicolae Dunăre face trimitere la cercetători în domeniu cum ar fi: W. Worringer, Rybakov, Claude Lévi-Strauss etc.[3]. Ornamentica privită ca izvor de cunoaştere istorică şi etnologică nu a lipsit nici din cercetările cărturarilor români: Nicolae Iorga, Al. Tzigara-Samurcaş, Artur Gorovei, George Oprescu, Lucian Blaga, Tudor Vianu, Alexandru Dima, Ion Frunzetti[4] şi alţii care s-au aplecat asupra sensurilor pe care le pot avea acele mici şi ciudate semne cioplite pe bâtele ciobăneşti, pe stâlpii caselor, pe furcile de tors, ţesute pe ştergarele de interior, pe costumele femeieşti, încondeiate pe ouă, ciocănite pe fierul uneltelor. În Republica Moldova, de o mare popularitate se bucură cercetătorii: Valentin Zelenciuc, Valentina Iarovoi, Elena Postolachi, Zina Şofranscky, Varvara Buzilă, Maria Ciocanu, precum şi alţi specialişti, cunoscători ai culturii tradiţionale.

Pe diferite piese etnografice, ornamentele capătă dimensiuni diferite, fiind dependente de funcţionalitatea acestora. Ţesute, cusute sau brodate, motivele ornamentale, mai ales de pe piesele textile care împodobesc interiorul ţărănesc tradiţional şi de pe piesele costumului popular, constituie una dintre cele mai bogate categorii ale ornamenticii tradiţionale. Ele au o strălucire sporită prin culorile care sunt folosite şi care le conferă o identitate proprie, atât în ansamblul ornamenticii populare româneşti, cât şi în context european. De exemplu, scoarţele româneşti sunt considerate în întreaga lume o categorie artistică perfect constituită. Prezentate la marile expoziţii internaţionale şi căutate de colecţionarii de pe multe meridiane, ele reprezintă, poate, domeniul cel mai cunoscut al artei populare româneşti. Trecând peste caracteristicile lor tehnice (sunt ţesute şi nu înnodate) şi funcţionale (se atârnă pe pereţi ori pe paturi şi nu se pun pe jos) care le disting de marea majoritate a covoarelor orientale, scoarţele româneşti şi-au câştigat prestigiul şi renumele prin decorul lor, caracterizat printr-o fericită echilibrare a geometrismului, stilizării şi realismului[5]. Geometrismul, în genere, constituie însuşirea esenţială a întregii ornamentici populare româneşti, atestând marea vechime a unei arte născute şi dezvoltate pe teritoriul de formare a poporului nostru. În viziunea cercetătorului român Radu Florescu, geometrismul este o „concepţie formală şi decorativă care domină întreaga artă a comunei primitive de pe teritoriul ţării noastre"[6]. Geometrismul stă la baza decorului ornamental, legându-se de fondul străvechi al culturii poporului român, ale cărui rădăcini sunt

[3] Nicolae Dunăre, *Ornamentica tradiţională comparată*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1979, p. 25.

[4] Tancred Bănăţeanu, *op. cit.*, 1963, p. 111.

[5] Emilia Pavel, *Scoarţe şi ţesături populare*, Bucureşti, Editura Tehnică, 1989, p. 13.

[6] Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, *op. cit.*, p. 176.

https://biblioteca-digitala.ro

implantate adânc în istoria pământului. Acest fapt este dovedit și de cercetătorii români George Oprescu, Nicolae Iorga, Artur Gorovei, care au contribuții esențiale la sublinierea geometrismului ornamental și a caracterului arhaic al acestuia. În mod deosebit trebuie să-l menționăm pe Vasile Pârvan, cel care acordă un rol hotărâtor arheologiei în considerarea ornamenticii: „Dacia se află la răscrucea drumurilor dintre Europa, Asia și ca urmare între variatele realizări ale artei geometrice și negeometrice"[7]. Situația este reflectată printr-o serie de constatări arheologice, din care menționez, conform autorului sus-numit: existența ornamentelor constând din linii punctate ori zgâriate, cu caracter pur geometric, motivul geometric hallstatian al crucii încercuite; brățările în formă de spirale, atribuite artei metalelor din Carpați; zoomorfismul ionic răspândit în Dacia; descoperiri zoomorfe negeometrice de origine asiatică, dar stilizate geometric în Dacia; prezența simbolurilor sudice ale zeului soarelui (discul, roata, barca, lebăda); numeroasele reprezentări ale motivului călărețului solar, traco-iranian, traco-danubian pe teritoriul Daciei, caracterul local al multora dintre formele decorative[8]. În contextul interferențelor europene și euroasiatice din cuprinsul Daciei se face remarcat stilul specific carpato-danubian geometric, datând dinaintea venirii celților în Transilvania.

Problema realismului ornamentației populare, în genere, și a realismului celei geometrice, în special, constituie de multă vreme un teren de dispută.

În contextul dat, este meritul lui Lucian Blaga de a fi demonstrat caracterul concret al conținutului ornamenticii populare, atât al motivelor geometrice, cât și al celor negeometrice. El stabilește chiar unele diferențieri etnice în sânul geometrismului, evidențiind așa-numitul fenomen „de unitate și varietate", în baza unei ample informații comparative a unor forme pe care geometrismul ornamental le-a îmbrăcat la diferite popoare europene sau grupe de popoare de pe continentul nostru. Pentru ilustrarea fenomenului de unitate în varietate, voi apela la exemple din aria europeană, furnizate de Lucian Blaga[9]:

a) la români, un geometrism de invenție figurativă, mai simplă, predominant drept linear, static, discret, cu o structură rară, precum și o năzuință formativă de a geometriza motivele fiziomorfe;

b) la popoarele nordice (Finlanda, Suedia, Norvegia, Islanda, Danemarca etc.) un geometrism linear, viguros și dinamic;

c) la capătul opus al continentului, în ornamentica grecească s-a practicat tot un geometrism drept – linear, dar zigzagat și cvadratic;

d) alături de Grecia și de insulele grecești, în Turcia s-a practicat un geometrism predominant arabesc;

e) la popoarele germanice (Austria, Germania, o bună parte din Elveția), s-a practicat, în genere, un geometrism redus;

[7] Nicolae Dunăre, *Ornamentica tradițională comparată*, București, Editura Meridiane, 1979, p. 28.

[8] *Ibidem*, p. 29.

[9] *Ibidem*, p. 146–149.

https://biblioteca-digitala.ro

f) la ruși, ucraineni și la popoarele sud-slave, s-a făcut remarcat un geometrism mixt, întreţesut în compoziţie cu modul de tratare negeometric;

g) la unguri, cehi și slovaci s-a dezvoltat un geometrism de curburi, mixt, cu o structură densă, mai pronunţată în ornamentica tradiţională a ungurilor.

În acest fel, Lucian Blaga scoate în relief o seamă de similitudini etnoculturale, o continuitate a poporului român prin ornamentică și prin unele procedee decorative pe plan carpato-balcanic și pe plan general european, situând fenomenul etnocultural românesc în ansamblul creaţiilor popoarelor europene și eurasiatice cu prezenţe semnificative și de reală prestanţă.

O abordare comparativă a ornamenticii tradiţionale este consemnată de către S. Zecevic. Acesta, cercetând o zonă de lângă Dunăre, menţionează că „alături de sârbi conlocuiesc români, în parte proveniţi din Ţara Românească (agricultori, numiţi «ţărani») și din Transilvania (oieri numiţi «ungureni»)"[10]. De asemenea, el vorbește și despre ornamentica populară iugoslavă și decorul antropomorf, în care găsește similitudini cu arta tradiţională românească.

O analiză comparativ-istorică a decorului de pe zestre o face etnologul iugoslav V. M. Ivanovic, după care reprezentările figurative antropomorfe și zoomorfe observate pe lăzile de zestre iugoslave „se întâlnesc deopotrivă la piesele similare din Italia și România"[11].

Cultivarea acestui procedeu decorativ în arta noastră populară și la cele mai diferite popoare europene și extraeuropene, dezvăluie caracterul eronat al tezei difuzioniste, susţinută de A. Riegler, W. Woringer, conform căreia se preconiza existenţa unui singur centru ori numai a câtorva centre în care ar fi apărut și de unde s-ar fi răspândit geometrismul. Adevărul istorico-etnologic este de partea tezei care relevă poligeneza stilului geometric tradiţional. Decorul geometric poate fi urmărit în cuprinsul unei arii geografice imense: în China, în Orientul Apropiat, în Europa Răsăriteană, Centrală și Apuseană, în Africa și în America[12]. De altfel, tendinţa de a reda formele geometrice ale ornamentelor populare a fost predominantă în toate marile civilizaţii bazate pe agricultură, dat fiind faptul că majoritatea motivelor ornamentale sunt „împrumutate" din natură.

În cercetările etnografului român Tancred Bănăţeanu se menţionează că geometrismul artei populare marchează un efort de cultură și civilizaţie milenară. Geometrismul este pentru noi aproape un limbaj, un limbaj emoţionant pe care poporul îl înţelege într-un anume fel și îl practică ca pe un legat al străvechii moșteniri, pe obiecte de artă populară, pe ţesături și cusături create azi. Astfel, fondul autohton este puternic marcat graţie epocilor istorice, motivelor celebre și compoziţiilor ornamentale venite pe marele drum al Orientului. Ecouri ale unor strălucite civilizaţii poposite la noi, după opinia autorului, sunt:

[10] S. Zecevic, *La culture traditionelle de la région de Negotinska Krajina*, Belgrad, 1970, p. 78.

[11] V. M. Ivancovic, *Collection des coffres au Musée Etnographique de Belgrad*, BMEB, XXI, Belgrad, 1958, p. 80–89.

[12] Nicolae Dunăre, *op. cit.*, p. 50.

https://biblioteca-digitala.ro

Arborele vieții în forma sa iraniană;

a) porumbița – ca simbol al sufletului în Orientul creștin, moștenind vechiul simbol egiptean al păsării;

b) leii afrontați de o parte și de alta a unui arbore, vechi motiv al artei persane;

c) șarpele, simbol al divinității egiptene;

d) călăreții, ca reminiscență a cavalerului trac danubian; calul fiind asociat cultului solar etc.[13].

În manieră stilizată sunt prezente motive ale nordului german și slav, cum sunt: Marea zeiță a fecundității, ținând în mână spice trifurcate, sau șirurile de femei și bărbați ținându-se de mână, așa cum apar pe diferite piese maramureșene și moldovenești și care sunt identice cu cele de pe țesăturile scandinave.

Motive universale de origine străveche cum ar fi: soarele, pomul vieții, șarpele, porumbelul, vulturul etc.[14] sunt nelipsite, fiind îmbinate de multe ori cu ornamente simple tradiționale. Și cultul calului, născut în aria indo-europeană, a fost legat inițial de practici și credințe cu caracter magic. Calul era asociat cu focul, soarele și ulterior cu apa[15]. Perpetuarea imaginii plastice a calului din timpuri străvechi până în zilele noastre s-a datorat reprezentării cavalerului trac. Arta tracilor a adăugat noi sensuri imaginii străvechi a simbolului calului. Ea a preluat din fondul autohton, specific, geometrismul, dar a dezvoltat în același timp și stilul animalier legat de aria iraniano-persană.

Studiul ornamentelor românești relevă continuitatea poporului român. Din punct de vedere ornamental afirmația se susține prin prezența acelui geometrism drept linear, lipsit de rigiditate, printr-un rafinament delicat și necăutat, printr-o redare rarefiată a elementelor, preluând și valorificând tradiții geometrice autohtone, traco-dacice, strămânești, carpato-danubiene, sud-est europene bizantine. La alte popoare romanice vest-europene ornamentica se caracterizează, în genere, prin discreție; ornamentica spaniolă se dovedește a fi mai pronunțată, întotdeauna densă, structurată din pătrățele, la italieni, îndeosebi în arta țesăturilor și broderiilor, se reîntâlnește geometrismul drept linear comparabil, din acest punct de vedere, cu cel românesc, dar într-o variantă din cele mai bogate[16].

Poporul român a păstrat până astăzi, integral și nealterat, întregul repertoriu de motive ornamental-simbolice atât de specific populațiilor care au locuit, în neolitic și în epocile metalelor, în spațiul carpato-danubiano-pontic. A fost păstrată nu numai zestrea de ornamente, dar a fost preluat și modul de aranjare simetrică a acestora pe obiecte. Păstrarea, perpetuarea repertoriului ornamental preistoric, care constituie baza cunoscutului stil geometric românesc, nu singurul, dar cel mai amplu și mai vechi în cultura și artele noastre populare țărănești și poate din

[13] Tancred Bănățeanu, *Ornamentul în arta populară românească*, București, Editura Meridiane, 1963, p. 114.

[14] Paul Petrescu, *Motive decorative celebre*, București, Editura Meridiane 1971, p. 6–7.

[15] Romulus Vulcănescu, *Coloana Cerului*, București, Editura Academiei RSR, 1972, p. 43.

[16] Nicolae Dunăre, *op. cit.*, p. 29.

https://biblioteca-digitala.ro

Europa, confirmă, la modul superlativ, viabilitatea incontestabilă a imposibilității vidului stilistic, teza magistral fundamentată de subtilul filozof al culturii noastre Lucian Blaga.

Studiind cu atenție arta românească observăm că domină patru categorii de motive ornamentale care coincid total semnelor aflate pe obiectele preistorice descoperite pe teritoriul românesc și în unele spații învecinate ale acestuia.

1. Motive care derivă din cerc (cercuri simple, cercuri concentrice, cercuri în care se înscriu puncte, cruci, semne astronomice și semicercul).
2. Motive spirale simple sau compuse (înlănțuite, fragmentate), uneori combinate.
3. Cruci și diferite semne geometrice ori linii combinate.
4. Motive simbolice decorative reprezentând direct elemente din natura înconjurătoare (antropo-, zoo-, fitomorfe, mai puțin frecvente, dar combinate cu pomi (brazi), ochi, păsări, mâini, șerpi, pești, capete de cai, cai și călăreți, semne celeste ca vestigii ale Antichității și uneori ale unor influențe din afară cu caracter magico-religios. Din toate motivele-simboluri ornamentale moștenite de creatorii români, rezultă, cu claritate, caracterul urano-solar al credințelor strămoșești.

Este mai mult decât evident că acest sistem de comunicare – scriere – ornamentare, specific românesc, deosebit în această parte a Europei, este o moștenire nemijlocită de la geto-daci Mai poate exista îndoiala că piesele ceramice pe care arheologii noștri le scot de sub talpa caselor noastre și de sub brazda câmpurilor noastre, ale căror ornamente se aseamănă, până la confundare, cu simbolurile-ornamente din arta noastră populară, nu sunt modele care s-au perpetuat, peste milenii, până la noi, transmise din generație în generație? Amploarea și originalitatea culturilor dezvoltate de către strămoșii noștri este notorie. Spațiul locuit de ei este considerat leagănul civilizațiilor preelenice și un centru mare și puternic al populațiilor neolitice din Europa, patria originară a indo-europenilor, ai căror urmași s-au perpetuat, cu toate vicisitudinile istoriei, până azi, în spațiul carpato-danubiano-pontic. Compararea creației lor artistice cu piesele care se numără cu zecile de mii, aflate în colecțiile de pe teritoriul românesc, confirmă, fără putință de tăgadă, continuitatea.

Astfel, constatăm că strămoșilor noștri le datorăm nenumăratele obiecte care se remarcă prin forme și ornamente originale. Dacă privim cu atenție așa-zisele decoruri, specifice artei preistorice de pe teritoriul românesc, remarcăm asemănări și identități cu decorația specifică artelor noastre țărănești. În acest context, am putea afirma că așa-numitele decoruri ale artei noastre preistorice se află la originea motivelor decorative ale artelor noastre populare țărănești, argumente în acest sens fiind și cercetările efectuate în zona Porțile de Fier de un grup de etnologi condus de specialistul român Romulus Vulcănescu[17]. Descoperirile arheologice și etnologice de la Porțile de Fier aduc în discuție problema moștenitorilor civilizației preistorice de

[17] Ion Ghinoiu, *Cultura populară în lumina cercetărilor etnologice de la Porțile de fier*, în *30 de ani de la inaugurarea oficială a sistemului hodroenergetic și de navigație Porțile de Fier I (1972–2002)*, Craiova, Editura Alma, 2003, p. 255.

https://biblioteca-digitala.ro

la Dunărea de Jos. Cine erau, înainte de cucerirea Daciei de către romani, purtătorii culturilor preistorice de la Dunărea de Jos? Greco-romanii, care au creat o strălucită civilizație mediteraneeană, cioplită în piatră (statui, temple, cetăți) și imortalizată în scris, sau geto-dacii, care au creat o civilizație continentală legată de apele curgătoare, în primul rând Dunărea, exprimată în lemn și pământ (cetăți, stâlpi, temple), în lut ars (figurine antropo-, fito- și zoomorfe)?

De fluviul Dunărea se leagă o civilizație preistorică, asemănătoare și altor civilizații dezvoltate în lungul marilor fluvii ale lumii (Nilul, Hindusul, Gangele, Eufratul), Civilizația primei Europe[18]. De pe Dunăre a pornit cultura Cârcea, care s-a extins în Câmpia Olteniei și a trecut munții în Transilvania, până la Gura Baciului în județul Cluj. Pe ambele maluri ale fluviului s-a dezvoltat, cu 7000 de ani în urmă pe fondul altei culturi dunărene, mai vechi, Schela Cladovei, un adevărat imperiu civilizator, cultura Criș Starcevo. Aceasta s-a extins pe Dunăre din Oltenia până dincolo de Prut, unde a fost atestată de arheologi, alcătuind prima unitate culturală în spațiul în care istoria avea să consemneze, peste milenii, prezența geto-dacilor. Cultura Criș Starcevo, care a plecat de la Dunăre și a constituit baza dezvoltării vieții neolitice pe teritoriul României, a lăsat numeroase urme, în special în obiceiurile funerare.

Această lume uitată a fost numită de un remarcabil arheolog și antropolog american de origine lituaniană, Marija Gimbutas, civilizația Vechii Europe și definită ca o entitate culturală cuprinsă între 6500 și 3500 î. Hr., axată pe o societate matriarhală, teocratică, pașnică, iubitoare și creatoare de artă, care a precedat societățile indo-europenizate; trebuie să recunoaștem realizările strămoșilor „vechi europeni" așa cum au fost: construirea de temple, producerea ceramicii, admirabil pictată și a obiectelor de cult[19]. Cu argumente arheologice copleșitoare ca varietate și importanță științifică scoase la lumina zilei în special după al Doilea Război Mondial, confruntate apoi cu bogate informații interdisciplinare (antropologice, lingvistice, etnografice) autoarea Marija Gimbutas susține că în sud-estul Europei, în arealul geografic axat pe Carpați și bazinul inferior al fluviului Dunărea, s-ar fi dezvoltat, anterior civilizației antice greco-romane și istoriei biblice a creației paterne, dominat de Dumnezeu Tatăl, un extraordinar complex cultural și religios subordonat mitului creației materne, dominat de Zeița Mamă. Contestată de unii, aprobată sau trecută sub tăcere de alții, Marija Gimbutas are meritul incontestabil de a demonstra că purtătorii acestor culturi erau meșteri neîntrecuți, arta cucuteniană de prelucrare a lutului atingând perfecțiunea și, probabil, înclinația spre meditație, însușire superb ilustrată de statueta din lut numită *Gânditorul de la Hamangia*.

Etnograful român Ion Ghinoiu, într-un studiu consacrat cercetărilor de la Porțile de Fier, numește toate acestea sindromul Antichității greco-romane, ajungând la concluzia că totul vine și pleacă de la grecii antici sau de la romani și poate fi depășit pornind de la ambele capete ale firului: de la materialul arheologic

[18] *Ibidem*, p. 262.
[19] Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură*, București, Editura Meridiane, 1989, p. 49-50.

https://biblioteca-digitala.ro

al Vechii Europe care atestă în bazinul inferior al Dunării societăți neolitice pașnice, lipsite de fortificări elaborate și arme de luptă, în care rolul principal îl jucau femeile, și de la materialul etnografic și folcloric, aflat astăzi la îndemâna specialiștilor[20].

Nicolae Iorga constata că arta cu caracter geometric, care a aparținut lumii dunărene, atât de specifică artelor noastre populare, s-a răspândit de aici către lumea mediteraneeană și până în Sicilia, Rhodos și Ciclade și că grecii au împrumutat stilizarea de la traci și nu invers, exemplu fiind șarpele, frecvent semn preistoric, reminiscență a ornamenticii vechii Dacii.

Odată cu trecerea timpului, străvechile semne de scriere și comunicare au devenit motive simbolice-ornamentale. Între ele un loc deosebit îl ocupă numita roată-solară, cercul-simplu, rozeta solară, spirala, rombul, bradul și altele. Sensurile acestor semne s-au pierdut în negura timpului. Puțini au fost, în trecutul îndepărtat, aceia care le-au cunoscut. Interesant însă este faptul că ele s-au perpetuat până astăzi.

Similitudinea și foarte adesea identitatea simbolurilor preistorice și antice cu cele specifice culturii noastre populare dovedește, incontestabil, că poporul nostru moștenește direct și nemijlocit cultura milenară a tracilor nordici care au viețuit pe malul stâng al Dunării.

Pe de altă parte, și universalitatea ornamentelor tradiționale, conexiuni ale diferitelor popoare, dezvăluie un adevăr incontestabil, și anume unitatea psihologică și spirituală a umanității, continuitatea. Izvorul autentic și mereu îmbelșugat al geniului nostru popular, care a inspirat și vasta creație ornamentală, cunoaște în epoca contemporană o valorizare dintre cele mai intense și mai diferențiate în rândurile maselor largi de la sate și de la orașe, în contextul cuprinzător al mișcării artizanale, al uniunilor de artiști plastici, în procesul educațional promovat prin toate formele de învățământ pentru dezvoltarea gustului estetic și pentru sădirea unor sentimente luminate la tânăra generație, care va desăvârși opera de încorporare a acestor creații ale spiritualității românești în domeniul valorilor universale perene.

Într-un continuu contact etnocultural cu țările învecinate sau mai îndepărtate, cultura poporului român și-a dezvoltat patrimoniul tradițional, participând la constituirea tezaurului cultural european și păstrându-și în același timp continuitatea spirituală și estetică.

[20] Ion Ghinoiu, *op. cit.*, p. 263.

https://biblioteca-digitala.ro

ETNOLOGIA – SCHIMBARE DE MACAZ

OVIDIU PAPANĂ

Ethnology – A New Way

In the 21st century the greatest changes in the socio-cultural life have taken place in the field of rural activities. In fact, the phenomenon of globalization was favoured (encouraged) by the new relations of intercommunication established in the world: television, internet, artistic productions etc. have destroyed the cultural zone obstacles and even those among states. The modern way of life has deeply changed the cultural life in all its aspects, the cultural phenomenon getting a spectacular marked tint. The oral culture was the most affected part of the contemporary spiritual life. Even now it is searching to find again its own way amidst the new socio-economic spiritual changes. In this case the present ethnology will have to face a great challenge: to adapt its theories and the way of research to the nowadays realities.

Keywords: *ethnology, reprezentative oral culture, global culture*

Cuvinte-cheie: *etnologie, cultură orală de referință, cultură globalizată*

În contextul actual, în care cultura orală de esență națională este într-un pronunțat regres spiritual din cauza fenomenului de globalizare, determinat, în primul rând, de noile mijloace de propagare a relațiilor interumane (mass-media modernă), demersul de a tezauriza și prezenta, într-o formă științifică modernă, un fenomen folcloric zonal este un act cultural deosebit de necesar pentru toate națiunile.

Climatul socio-economic în care se află țara noastră în momentul de față a produs schimbări profunde în viața comunitară, afectând în special cultura orală, care în actualele condiții își pierde, în mod alarmant, specificul său păstrat încă din vremurile ancestrale. În societatea actuală, nu putem vorbi de o dispariție a culturii orale în totalitatea sa, deoarece observăm că ea se manifestă cu deosebită vigoare indiferent de nuanța sistemului socio-politic. Această nouă formă de existență a culturii orale (tipică pentru epoca modernă) se face însă după alte modele culturale (cu un pronunțat caracter de standardizare), ele neavând aproape nimic comun cu nucleul etnic originar, care a stat la baza transmiterii culturii pe cale orală, încă din cele mai vechi timpuri. Tocmai această ruptură cu fondul cultural milenar, de esență rurală, accentuează criza de identitate națională în care se înscrie actualul model de cultură orală, specific pentru spațiul contemporan de conviețuire.

În momentul de față, la nivelul întregii țări, satul (cel mai important depozitar al culturii zonale) nu mai are capacitatea de a-și impune propriile valori în plan

Anuar IEF, serie nouă, tom. 25, 2014, București, p. 193–196

https://biblioteca-digitala.ro

cultural, fenomenul fiind generat, în mare măsură, de starea sa de dezintegrare socio-economică (existentă într-o formă endemică în cadrul întregului mediu rural românesc). Conceptul social de tip urban a acaparat în mod autoritar întreaga viață culturală. Cu toate acestea, în mod surprinzător, în peisajul cultural contemporan românesc încă mai avem şansa de a întâlni (sporadic) mici spații culturale izolate care mai au o identitate proprie. De fapt, ceea ce s-a întâmplat cu câteva decenii în urmă în vestul Europei se repetă astăzi, într-un alt segment de timp, în toate țările est-europene între care România nu face excepție.

Ținând cont de aceste schimbări socio-culturale intervenite în viața spirituală contemporană, mediile de cercetare, precum şi instituțiile care răspund de activitățile cu specific cultural vor trebui în scurt timp să își redefinească sfera de activitate, să își readapteze modul de a evalua şi gestiona activitățile folclorice actuale.

În planul culturii orale, se pare că suntem într-un moment de cotitură. În primul rând, tematica şi felul în care se manifestă activitățile cuprinse în sfera culturii orale au suferit metamorfozări radicale. La modul general, tipologia acestor manifestări, tematica lor destul de stabilă cel puțin pe parcursul a câteva sute de ani, s-a diversificat sau s-a schimbat foarte mult şi într-o direcție ireversibilă. Astfel, în cadrul manifestărilor culturale contemporane predomină activitățile spectaculare cu caracter de divertisment. Au dispărut din practica tradițională majoritatea manifestărilor cu caracter magico-ceremonial, precum şi unele genuri emblematice ale culturii orale (în cazul muzicii): doina, balada, repertoriul copiilor, cântecul pastoral programatic (povestea lui Tânjală, de exemplu) etc. De asemenea, se constată o renunțare (parțială sau totală) la o serie de instrumente muzicale tradiționale (vuva, drâmba, buciumul, cimpoiul, cobza etc.), ele fiind folosite doar de rapsozi în cadrul activităților scenice.

Mass-media actuală (televiziunea, mijloacele de stocare şi difuzare audio-video, precum şi formele moderne de propagare scrisă) a preluat într-un mod agresiv şi oarecum superficial elementele de cultură spectaculară ale folclorului tradițional, transformându-le într-un fel de şabloane culturale de divertisment. Această ingerință de tip comercial, venită din exteriorul domeniului cultural, a contribuit în mod decisiv la schimbarea nefirească a culturii orale, la destructuralizarea sa.

Încă de la începutul noului mileniu, în lucrările mele de specialitate am atras atenția asupra acestui fenomen socio-cultural. Practic, în abordările teoretice actuale este nevoie de o viziune total diferită în privința felului în care catalogăm şi reformulăm activitățile contemporane din cadrul întregii sfere culturale (în interiorul căreia, metamorfoza culturii orale este cea mai evidentă). Astfel, în cadrul lucrărilor mele de etnomuzicologie elaborate anterior[1] arătam că „în practica artistică a culturii orale – după modul concret de desfăşurare a activităților

[1] Ovidiu Papană, *Folclorul muzical – o reminiscență palidă a repertoriului tradițional. Studii de etnomuzicologie*, Timişoara, Editura Universității de Vest, 2013, p. 29.

https://biblioteca-digitala.ro

folclorice – în momentul de față s-au conturat două tendințe distincte de prezentare a producțiilor artistice:

a) *manifestările de referință ale culturii orale (cele spontane care implică desfășurarea actului artistic într-un context firesc, real);*

b) *formele de reproducere (virtuală) ale acestor manifestări (reprezentațiile scenice în care actul artistic este premeditat).*

În cea de a doua ipostază, creația orală, prezentată într-o manieră spectaculară, este transfigurată sau chiar deturnată de la scopul inițial pentru care a fost zămislită. Spectacolul bazat pe materialele preluate din arta tradițională (ca manifestare artistică) este un colportor de bunuri culturale. El folosește în mod obligatoriu un program – un anumit parcurs artistic sau un scenariu bazat pe un tipar prestabilit. Scopul primordial al construcției sale este plăcerea contemplării actului cultural.

Sub aspectul conținutului tematic, în cadrul manifestărilor artistice ale culturii orale actuale s-au decantat, de-a lungul timpului, două moduri diferite de abordare:

1) *manifestările culturale tradiționale, de factură etnică (cu coordonate specific naționale);*

2) *manifestările culturale de factură globalizată (caracteristice mediului periferic urban – cele tradiționale – romanța populară, cântecul de petrecere, alături de cele de factură mai recentă – cântecul vulgar de petrecere*[2]*, muzica de cartier, maneaua etc.)*".

Noile forme de existență ale activităților (manifestărilor) din domeniul cultural-artistic de factură orală schimbă în mod substanțial modul de abordare și de înțelegere a fenomenului cultural-estetic contemporan. Practic, în momentul de față, societatea noastră folosește o altă modalitate de parcurgere a acestor activități. În actuala ipostază a culturii orale se regăsesc doar tangențial vechile elemente ale manifestărilor inițiale. În același timp au apărut o serie de noi activități (genuri folclorice) care sunt puternic ancorate în mentalitățile prezentului (o importanță deosebită primind formele cultural-artistice alcătuite după modelul manifestărilor de factură globalizată).

O parte a producțiilor de factură estetică din sfera activităților culturale orale, beneficiind de unele forme de limbaj abstract și oarecum ambiguu (limbajul gesticii – în coregrafie, limbajul sunetelor – în activitățile muzicale, limbajul formelor și al culorilor – în portul, pictura, arhitectura tradițională etc.), au putut oferi o mai mare deschidere spre limbajul universal, depășind barierele impuse prin comunicările de tip lingvistic.

În cadrul vieții sociale actuale, această stare de fapt este receptată într-un mod diferențiat. Falia culturală intervenită în viața spirituală contemporană este evidentă mai ales în cazul în care urmărim comportamentul diverselor categorii de vârstă. În

[2] Cântecul cu o tematică neîncadrată în standardele socio-morale obișnuite, la care, pe linie muzicală, sunt folosite unele procedee compoziționale utilizate cu predilecție în muzica ușoară.

https://biblioteca-digitala.ro

societatea românească actuală, persoanele vârstnice, datorită contactului nemijlocit cu vechiul tip de viață culturală (și mai ales prin conservatorismul lor, impus de o anumită gândire specifică vârstei), sunt refractare sau aproape că nu pot concepe o astfel de abordare culturală. Persoanele de vârstă medie acceptă, cu unele rezerve, noile schimbări intervenite în viața culturală de tip actual, iar persoanele tinere parcurg aceste schimbări ca pe un fenomen obișnuit din viața lor contemporană.

Ne convine sau nu, această situație faptică obligă forurile responsabile cu cercetarea, punerea în valoare și tezaurizarea zestrei folclorice din cultura noastră orală (instituțiile specializate în cercetarea culturii orale, instituțiile culturale de spectacol, precum și mass-media care se ocupă de activitatea acestei culturi) să își schimbe într-o formă actualizată domeniul de abordare a muncii.

De fapt, la nivel global, viața socioculturală începe să se redirecționeze după noile reguli ale acestui secol în care progresul tehnologic și inovația creează un tip de cultură destul de șablonardă. Interconectarea mediatică a tuturor popoarelor, făcută la nivel planetar, tinde să genereze o viață spirituală de sinteză, ștergând mai mult sau mai puțin manifestările cu caracter zonal. În acest sens, vechile particularități etnice sau de factură regională sunt: cunoscute, acceptate, asimilate transfigurat sau chiar însușite în totalitatea lor într-o manieră selectivă, la modul internaționalizat, căpătând caracterul de bun comun universal.

Nu întâmplător am ales ca titlu pentru acest material *Etnologia – schimbare de macaz*. Vechile tipologii și metode de lucru specifice acestei discipline au rămas doar parțial viabile în momentul de față, ele fiind (încă) acceptate sau (în unele cazuri) demolate treptat de viața socioculturală contemporană. La ora actuală în plan cultural există un mare semn de întrebare: Câte dintre aceste valori ancestrale vor rezista în timp, ca mărci identitare naționale?

Practic, import-exportul cultural al produsului „modern" (luat ca un produs *specific* pentru zilele noastre) este făcut într-o formă pluridirecțională.

În cazul în care dorim să sintetizăm într-o manieră cât de cât coerentă acest nou „amalgam cultural-estetic" apărut și în peisajul artistic românesc, putem trata în mod detașat acest fenomen cultural doar printr-o analiză *temporal-tipologică*, incluzând în acest sens toate manifestările artistice practicate până în acest moment (cu caracter național sau globalizat). Oricum activitatea artistică se manifestă în viața noastră de zi cu zi, independent de părerile noastre favorabile sau nefavorabile, iar decantarea valorică a componentelor sale se va face doar în perioada următoare de timp.

O astfel de abordare a problematicii culturale tinde să direcționeze formele de cercetare pe alte coordonate conceptuale. În momentul de față, nu mai putem vorbi despre unele manifestări sau tradiții care (din păcate) pe plan cultural nu mai sunt viabile, decât dacă le includem într-un capitol (o secvență temporală) de istorie culturală de tip oral. În situația faptică actuală, o tratare *diacronico-tematică distinctă* a tuturor manifestărilor artistice din sfera culturii orale este absolut necesară, pentru a se evita confuziile teoretice legate de acest domeniu de activitate sau etichetările oarecum contradictorii (în care nuanțările punctuale au un rol decisiv în a le face să rămână într-o relație coexistențială).

https://biblioteca-digitala.ro

DE LA „SATUL-IDEE" LA „SATUL GLOBAL" ÎN REPREZENTAREA TRADIŢIILOR ETNOGRAFICE DIN ROMÂNIA LA SMITHSONIAN FOLKLIFE FESTIVAL (WASHINGTON, D.C., 1999)

MARIN CONSTANTIN

From the "Village-as-an-Idea" to the "Global Village" in the Representation of Romania's Ethnographic Traditions within the Smithsonian Folklife Festival (Washington, D.C., 1999)

Describing the variable relationship between the village-as-an-idea [in Romanian: "satul-idee" (in terms of the "spiritual structure" of some villages from the „Romanian realms", according to the philosophical meaning given to such notion by Lucian Blaga, in 1937)] and the 'global village' (as an „electronic [mass-media driven] interdependency", in Marshall McLuhan's definition, in 1962) may find out an important landmark in the representation of Romania's ethnographic traditions within the Smithsonian Folklife Festival (Washington, D.C., 1999). My article attempts to approach some narrative, visual, and interpretive coordinates of Romanian presence in the framework of abovementioned festival, in view of a possible case study on the ethnographic representativeness in the world of today.

Keywords: *village-as-an-idea, global village, Smithsonian Folklife Festival, ethnographic traditions, Romania*

Cuvinte-cheie: *satul-idee, satul global, Smithsonian Folklife Festival, tradiţii etnografice, România*

Participarea a mai bine de 100 de muzicieni, dansatori şi meşteşugari tradiţionali din ţara noastră la festivalul organizat de Institutul Smithsonian din Washington în vara anului 1999, cu implicarea unor specialişti etno-folclorişti şi a unor oficialităţi române şi americane, împreună cu mediatizarea naţională şi internaţională a evenimentului, au contribuit, într-un mod deosebit, la promovarea externă a *imaginii României* şi la transformarea reflecţiei populare despre *identitatea* şi chiar *misiunea* sătenilor din prezent. Desigur, nu este vorba de o experienţă inaugurală a „ieşirii în lume" a unor tradiţii sau artefacte româneşti (vezi în acest sens prezentarea unor aspecte de locuire ţărănească din România interbelică, în cadrul expoziţiilor internaţionale de la Paris, 1937, şi Londra, 1938)[1]. Particularitatea Folklife Festival din 1999 constă totuşi în a fi oferit unor purtători

[1] Henri H. Stahl, *Amintiri şi gânduri din vechea şcoală a „monografiilor sociologice"*, Bucureşti, Editura Minerva, 1981, p. 342–347.

https://biblioteca-digitala.ro

contemporani ai culturii / culturilor populare din țara noastră prilejul unei *autore-prezentări personale* (deși filtrată prin criterii de selecție ale unor muzeografi conaționali), prin etalarea propriei creativități sau măiestrii – muzicale, coregrafice, culinare sau meșteșugărești – și, așa cum vom constata, printr-o reflecție etnografică originală asupra evenimentului trăit.

ATUNCI CÂND „SATUL-IDEE" ÎNTÂLNEȘTE „SATUL GLOBAL": EURISTICA UNUI CONTRAST CONCEPTUAL

În 1937 (așadar în chiar anul expoziției organizate la Paris de Școala sociologică de la București), marele filosof și poet român Lucian Blaga (1895–1961) a expus la Academia Română discursul de recepție *Elogiu satului românesc*. Satul românesc (o referință generică, fără o încadrare sau delimitare etnografică sau geografică dată) era prezentat atât prin proprietăți intrinseci („așezare situată și crescută organic", „suflet colectiv", „viziune permanent efectivă și determinantă"...), cât și prin opoziție cu anumite așezări din America de Nord (ca „tip antipodic" în raport cu satele de pe plaiurile românești). Iată câteva pasaje ale rostirii lui Blaga (1937): „[...] în toate ținuturile românești, mai poți să găsești și astăzi sate cari amintesc ca structură sufletească «satul-idee». «Satul-idee» este satul care se socotește pe sine însuși «centrul lumii», și care trăiește în orizonturi cosmice, prelungindu-se în mit. Ca tip antipodic al acestui «sat-idee», cred că s-ar putea cita, de exemplu, așezările mărunte cu înfățișare ca de sate din America de Nord, acele sumbre și uniforme așezări de lucrători și fermieri, ținute laolaltă de un interes colectiv, dar niciodată de magia unui suflet colectiv. Dacă satul nostru este clădit în preajma bisericii, din care iradiază Dumnezeu, în pomenitele așezări americane biserica e mai puțin un sălaș al lui Dumnezeu, cât un fel de întreprindere și bancă a coloniei, o societate pe acțiuni. Pastorul ține predici cu invitații ca la cinematograf și cu prețuri de intrare. Nu vom pune numaidecât și întru totul la îndoială credința acestor bravi cetățeni (se spune chiar că unii sunt foarte credincioși), dar credința lor e integrată ca un șurub bine uns în angrenajul vieții profesionale închinate succesului practic ca atare. Să mi se îngăduie mândria de a afirma că din punct de vedere uman săteanul nostru reprezintă un tip mult superior, mult mai nobil, mult mai complex în naivitatea sa. Satul nostru reprezintă o așezare situată și crescută organic într-o lume totală, care e prezentă în sufletul colectiv, ca o viziune permanent efectivă și determinantă. Fermierul american, simțindu-se alungat la periferia existenței, e veșnic abătut de nostalgia orașului; cu gândul la bogăție, cu Dumnezeul său localizat într-o singură celulă a creierului, el nu se integrează deschis în cosmos, ci se simte doar chemat să exploateze un fragment al acestuia sau să-l părăsească în clipa când fragmentul nu mai rentează"[2].

În expunerea sa, Blaga relevă o seamă de distincții între cei doi „poli" ai comparației sale: „sat-idee" *vs.* „sumbre și uniforme așezări de lucrători și fermieri",

[2] Lucian Blaga, *Elogiul satului românesc*, Discurs de recepție la Academia Română, 1937.

https://biblioteca-digitala.ro

„suflet colectiv" *vs.* „interes colectiv", „biserica din care iradiază Dumnezeu, sălaș al lui Dumnezeu" *vs.* „biserica – un fel de întreprindere și bancă a coloniei, o societate pe acțiuni", „așezare situată și crescută organic" *vs.* „periferia existenței".

În 1962, într-o lucrare dedicată impactului cultural al tiparului și mass-media în lumea contemporană, filosoful-teoretician al comunicării Marshall McLuhan (1911–1980) insistă asupra consecințelor pe care noile tehnologii comunicaționale le au asupra dimensiunii cognitive și social-organizaționale ale omenirii: „[...] faptul că societățile închise sunt produsul cuvântului, al tobei și al altor tehnologii ale urechii lasă să se prevadă, în zorii erei electronice, înglobarea întregii mari familii umane într-un singur trib global. [...] Astăzi [...] când electricitatea creează condiții de extremă interdependență pe scară mondială, noi ne întoarcem rapid într-o lume auditivă, în care evenimentele sunt simultane și conștiința este globală. [...] cert este că descoperirile electromagnetice au recreat «câmpul» simultan în tot ceea ce privește omul, astfel încât acum marea familie umană trăiește în condițiile unui «sat global». [...] noua cultură a electricității dă o nouă bază tribală vieților noastre. Noua interdependență electronică recreează lumea după chipul unui sat global. [...] de la apariția telegrafului și a radioului, globul s-a contractat din punct de vedere spațial, devenind un singur sat imens"[3].

McLuhan recurge, la rândul său, la anumite opoziții între „societăți închise" *vs.* „marea familie umană", sau „toba" *vs.* „telegraful și radioul"; textul filosofului american urmărește însă o constantă – aceea a „tribului global" și, mai ales, a „satului global" – a cărei coerență rezidă nu în vreo comuniune de ordin metafizic, ci pur și simplu în „noua interdepedență electronică". De fapt, „lumea auditivă" pe care o descrie McLuhan, cu întreaga ei „conștiință globală", nu trăiește altceva decât o experiență tehnică – exprimată prin, și depinzând de, „noua cultură a electricității". „Satul global" întrevăzut de McLuhan nu are, așadar, nimic în comun cu „lumea totală" care, la Blaga, zămislește „satul-idee" cu ale sale trăsături „mitologice" sau „magice"; *satul-global* descinde nu dintr-o revelație, ci din „descoperiri electromagnetice".

În vara anului 1999 (între 23 iunie și 4 iulie), o delegație românească de 130 instrumentiști, coregrafi și artizani – cei mai mulți cu o ipotetică obârșie în „satul-idee" din mai multe zone etnografice românești – au poposit pentru câteva zile în Washington National Mall, în fața Capitoliului și în imediata vecinătate a clădirii principale a Institutului Smithsonian și a Memorialului George Washington; printr-o abordare „inter-continentală" a culturilor, *Festivalul Folklife* a inclus atunci și o delegație din Statele Unite ale Americii – aceea a statului New Hampshire –, precum și o delegație din Africa de Sud.

Pentru majoritatea sătenilor români participanți la festivalul din capitala americană, aceste coordonate erau cunoscute (cel mult) „din auzite", deci printr-o accepțiune indirectă, generată de mass-media, proprie „satului global".

[3] Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg. Omul și era tiparului*, traducere de Petre Năvodaru și Luiza Năvodaru, București, Editura Politică, 1975 [anul apariției lucrării originale: 1962], p. 35, 64, 68–69, 354.

https://biblioteca-digitala.ro

SMITHSONIAN FOLKLIFE FESTIVAL 1999: ÎNCADRĂRI TEORETICE, INTERPRETATIVE ŞI RETORICE

În introducerea pe care o face prezentării generale a evenimentului etnocultural organizat la Washington în vara anului 1999, I. Michael Heyman (secretar al Institutului Smithsonian) notează calitatea Festivalului (aflat la a 33-a ediție) de „a autoriza oameni din întreaga lume să-şi reprezinte tradițiile culturale şi creativitatea"; titlul atribuit prezenței românești la *Folklife Festival – Gateways to Romania* – sugerează, după Heyman, chiar „deschiderea" pe care o atare manifestare o prilejuieşte în „relațiile dintre popoarele american şi român"; festivalul oferă „mijloacele" prin care „bogăția culturală şi comorile României" să fie „folosite pentru beneficiul propriilor cetățeni şi pentru informarea americanilor în legătură cu poporul român şi moştenirea culturală a acestuia"; Heyman aspiră către o „vitalitate" a Festivalului, de o manieră în care muzeele şi programele lor de cercetare să aibă în vedere „nu doar tradițiile istorice", ci şi „formele emergente de expresie [culturală]"[4].

Festivalul *Folklife* – un „exercițiu de democrație culturală" – este asociat de Bruce Babbitt (secretar al Departamentului de Afaceri Interne al Statelor Unite ale Americii) cu „dezvoltarea resurselor culturale într-un mod semnificativ", printr-un „parteneriat" între „autoritățile locale, guvernamentale şi naționale", „sectorul public şi privat", ca şi între „grupuri ale oamenilor de afaceri, specialiştilor academici şi voluntari"; participarea României este aici văzută ca o „deschidere spre dialogul cultural, deopotrivă în cadrul națiunii [românești], şi cu lumea largă"; oamenii prezenți pe scena festivalului apar drept „resurse culturale în drepturile lor proprii, depozitari de cunoaştere, talent, simț artistic şi chiar înțelepciune".[5]

Într-un articol din aceeaşi publicație, antropologul Richard Kurin (director al Center for Folklife and Cultural Heritage) reia distincția stabilită de etnomuzicologul Charles Sieger între tradițiile culturale ale „elitelor" (cu o mare formalizare a instruirii şi instituționalizării specializate), cultura populară contemporană (profund influențată de piață şi consum), şi cultura etnografică (caracterizată prin oralitate, imaterialitate şi origine micro-comunitară); pe acest temei, Kurin argumentează că Festivalul Smithsonian „caută conexiuni între expresiile culturale şi artistice, şi viața civică şi economică a membrilor unei comunități culturale". Pentru R. Kurin, prioritatea în acest caz este „înțelegerea, prezentarea şi încurajarea creativității culturale continue"; ca atare, festivalul este interesat în „a autoriza oamenii să dezvolte [...] propria lor moştenire culturală"[6].

[4] I. Michael Heyman, *Culture In and in Out of the Museum* [Cultura în muzeu şi în afara acestuia], în „Smithsonian Institution, Smithsonian Folklife Festival on the National Mall Washington D.C." June 23–27 & June 30 – July 4, 1999 [Festivalul de Cultură populară Smithsonian la National Mall Washington D.C., 23–27 iunie, 30 iunie – 4 iulie 1999], Co-sponsored by the National Park Service, 1999, p. 2.

[6] Richard Kurin, *Cultural Heritage Development* [Dezvoltarea moştenirii culturale], în „Smithsonian Institution, Smithsonian Folklife Festival on the National Mall Washington D.C. June 23–27 & June 30 – July 4, 1999" [Festivalul de Cultură populară Smithsonian la National Mall Washington D.C., 23–27 Iunie, 30 Iunie – 4 Iulie 1999], Co-sponsored by the National Park Service, 1999, p. 4–8.

https://biblioteca-digitala.ro

Cu referire directă la România și la „porțile" pe care Festivalul *Folklife* le deschide către cultura și istoria sa, Charles King (profesor de studii românești la Georgetown University, Washington D.C.) consemnează faptul că românii sunt „cel mai numeros grup cultural din Europa de Sud-Est", precum și „marea diversitate religioasă, lingvistică și culturală a României"; autorul amintit conchide asupra „culturii populare a țăranilor ca o încorporare a identității românești", dar și asupra „îmbinării dinamice dintre tradiție și modernitate" în cultura românească a sfârșitului celui de-al doilea mileniu creștin[7].

Descrierea „muzicii și dansului tradițional din România zilelor noastre" include printre alte exemple (ale unor *stiluri de dans* „dunărean", „transilvănean", și „carpatic") și pe cel al ansamblului popular *Vălărețul* din satul Voinești (județul Vaslui), prezent în programul *Folklife* din 1999; alături de *fanfară*, cu instrumente de suflat din alamă, și de personajele mascate însoțitoare, grupul este remarcat și prin repertoriul său – cu melodii regionale, dar și cu teme moderne, ca aceea din renumitul serial american *Dallas*![8]

Aidoma culturii populare, în întregul său, gastronomia etnografică românească – și ea cuprinsă în „scenografia" festivalului organizat de Institutul Smithsonian – este evaluată prin potențialul său etno-reprezentativ, de pildă *sarmalele* care – „deși au o denumire turcească, iar produse similare sunt întâlnite în toată Europa de Sud-Est, în România sunt numite duios *sărmăluțe* și sunt socotite ca fiind parte a bucătăriei naționale"[9].

Alte caracterizări academice ale culturii populare românești (în același context al Festivalului *Folklife*) conturează identitatea orașelor Țărilor Române, care, „spre deosebire de orașele europene occidentale [...] au conservat legături puternice cu lumea rurală", fapt evident „în relațiile de familie, dintre vecini, dintre prieteni"[10], precum și imaginea pozitivă pe care folclorul românesc o păstrează

[7] Charles King, *Gateways to Romanian Culture and History* [Porți deschise spre cultura și istoria românească], în „Smithsonian Institution, Smithsonian Folklife Festival on the National Mall Washington D.C. June 23–27 & June 30 – July 4, 1999" [Festivalul de Cultură populară Smithsonian la National Mall Washington D.C., 23–27 iunie, 30 iunie – 4 iulie 1999], Co-sponsored by the National Park Service, 1999, p. 38–41.

[8] Colin Quigley, Zamfir Dejeu, Constantin Costea, *Traditional Music and Dance in Romania Today* [Muzica și dansul tradițional în România de astăzi], în Smithsonian Institution, „Smithsonian Folklife Festival on the National Mall Washington D.C. June 23–27 & June 30 – July 4, 1999" [Festivalul de Cultură populară Smithsonian la National Mall Washington D.C., 23–27 Iunie, 30 Iunie – 4 Iulie 1999], Co-sponsored by the National Park Service, 1999, p. 43–46.

[9] Nicolae Constantinescu, *Romanian Foodways: A Crossroads of Tastes* [Feluri românești de gătit: o întrepătrundere de gusturi], în „Smithsonian Institution, Smithsonian Folklife Festival on the National Mall Washington D.C. June 23–27 & June 30 – July 4, 1999" [Festivalul de Cultură populară Smithsonian la National Mall Washington D.C., 23–27 Iunie, 30 Iunie – 4 Iulie 1999], Co-sponsored by the National Park Service, 1999, p. 50.

[10] Irina Nicolau, *City Life* [Viața urbană], în „Smithsonian Institution, Smithsonian Folklife Festival on the National Mall Washington D.C. June 23–27 & June 30 – July 4, 1999" [Festivalul de Cultură populară Smithsonian la National Mall Washington D.C., 23–27 Iunie, 30 Iunie – 4 Iulie 1999], Co-sponsored by the National Park Service, 1999, p. 53.

https://biblioteca-digitala.ro

despre Vlad Ţepeş, în contrast cu tonul cronicilor germane sau ruseşti despre *Dracula*: în fond, „în tradiţia lor orală, ţăranii au raţionalizat crimele lui Dracula, conştienţi de marile primejdii pe care ţara le înfrunta dinspre vest şi îndeosebi dinspre est".[11]

CULTURA POPULARĂ DIN ROMÂNIA LA *FOLKLIFE FESTIVAL 1999*

Participarea românească la festivalul de cultură populară de la Washington, în 1999, a fost sprijinită în principal de Guvernul României şi Preşedinţia României, cu aportul Fundaţiei Culturale Române, Ministerul Afacerilor Externe, cu implicarea Ambasadei Statelor Unite ale Americii în România, şi prin conlucrarea unor instituţii de cultură româneşti (Muzeul Ţăranului Român din Bucureşti, Muzeul Etnografic „Astra" din Sibiu, Muzeul Satului din Bucureşti, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" din Bucureşti, Muzeul Etnografic al Transilvaniei, Muzeul Etnografic al Maramureşului, Universitatea Bucureşti), de sponsori naţionali sau internaţionali precum companiile Coca Cola, Connex, Chase Manhattan Bank, Banca Română de Dezvoltare, Fundaţia Timken, Fundaţia „Aid to Artisans", Fundaţia „Ion Raţiu", General Electric, Compania Tarom etc. Nu pot fi uitate dintr-o asemenea evocare a susţinătorilor prezenţei României la Festivalul Folklife (a căror listă completă este reprodusă de publicaţia *Smithsonian Folklife Festival 1999*)[12] personalităţi culturale şi politice ca etnograful şi senatorul Corneliu Bucur, Mircea Geoană (ambasador al României în SUA), James Rosapepe (ambasador al S.U.A. în România), antropologul Gail Kligman etc.

Un film despre Smithsonian Folklife Festival (înregistrat şi editat de Muzeul Civilizaţiei Populare „Astra" din Sibiu)[13] reproduce secvenţele principale ale prezenţei etno-culturale româneşti în capitala americană. Filmul începe cu vizualizarea unui drapel albastru – „Smithsonian Folklife Festival" – şi a unui drapel roşu – „Romania", fluturând pe verticală în faţa clădirii Capitoliului. În discursul său, James Rosapepe – ca o gazdă ospitalieră – evidenţiază amplasamentul deosebit al Festivalului şi câteva coordonate ale „ofertei" culturale ce distinge România în cadrul acestuia:

„Mă aflu pe Washington National Mall, «Piaţa Centrală» a Americii. În spatele meu, este clădirea Capitoliului, locul unde se întâlneşte Congresul SUA, în faţă este monumentul Washington şi Casa Albă, în stânga mea vedeţi sediul

[11] Radu R. Florescu, *Dracula: Hero or Villain?* [Dracula: erou sau trădător?], în „Smithsonian Institution, Smithsonian Folklife Festival on the National Mall Washington D.C. June 23–27 & June 30 – July 4, 1999" [Festivalul de Cultură populară Smithsonian la National Mall Washington D.C., 23–27 iunie, 30 iunie – 4 iulie 1999], Co-sponsored by the National Park Service, 1999, p. 55.

[12] Smithsonian Institution, *Smithsonian Folklife Festival on the National Mall Washington, D.C. June 23–27 & June 30 – July 4, 1999* [Festivalul de Cultură populară Smithsonian la National Mall Washington D.C., 23–27 iunie, 30 iunie – 4 iulie 1999], Co-sponsored by the National Park Service", 1999.

[13] Muzeul Civilizaţiei Populare „Astra", *FolkLife Festival: România – porţi deschise*. Washington, 1999, Sibiu, 1999.

https://biblioteca-digitala.ro

Institutului Smithsonian, Muzeul Național al Americii. Astăzi locul este gol, dar în iunie va vibra de suflet românesc, pentru că în iunie România va fi prezentă alături de Africa de Sud și de statul New Hampshire, în cadrul *Folklife Festival*, organizat de Institutul Smithsonian. În cadrul festivalului, România va fi plasată cel mai aproape de Capitoliu. Chiar aici va fi biserica maramureșeană, iar în spatele ei expoziția culinară cu mămăligă, sarmale, mititei și bere românească, pe care le vor putea gusta milioane de americani. Aceasta va fi zona meșteșugurilor: ceramică, covoare, țesături. Vor fi călugărițe din România, care vor picta icoane. Pe locul unde mă aflu acum va fi zona de spectacole cu muzică și dansuri. Pe parcursul Festivalului, echipe de dansatori și grupuri de muzicanți vor da spectacole pe tot cuprinsul spațiului destinat prezentării României. Acest moment este cea mai importantă oportunitate a anului 1999 în dezvoltarea relațiilor româno-americane. Este șansa oferită milioanelor de americani de a cunoaște pe viu câte ceva din cultura românească. Împreună cu ei, aștept cu nerăbdare acest eveniment".

În continuare, documentarul „Astra" înfățișează etapele de construire a bisericii maramureșene de către echipa de meșteri condusă de Gavril Hotico; după instalarea clopotului bisericii, sunetele acestuia acompaniază imagini ale tricolorului românesc și ale unei călugărițe ce înconjoară biserica, bătând toaca. În dangătul clopotului, vizitatorii pășesc spre biserica de lemn, apoi intră în biserică; doi preoți ortodocși (dintre care unul cu tricolorul în mână) apar în fața participanților.

Meșteșugarul Dan Gherasimescu (satul Valea Dorului județul Argeș) este prezentat la masa de lucru (pe care pot fi observate „păsări-măiestre" cioplite în lemn), la fel ca ceramistul Nicolae Diaconu (satul Țibănești județul Iași), cu ale sale figurine din lut. Un scurt interviu cu țesătoarea Adela Petre (Buzău) începe cu un cadru asupra caierului de lână al acesteia:

„Sunt «[...] meșter și creator popular, cu țesături din păr de capră. În prima parte, m-am ocupat de problema costumelor, și acum fac țesături din păr de capră, spre marele meu noroc și fericire, cele două generații ale mele fac mai mult decât am făcut eu!» [Americanii s-au arătat] foarte interesați și au cerut foarte multe relații. Întâi m-au întrebat cum ajunge caierul ăsta în furcă. M-au întrebat dacă se mai poartă costumul în toate zilele și le-am explicat că se poartă la sărbători... Noi, meșterii și creatorii populari, când ne întâlnim la muzeele din țară, sigur că suntem cu toții îmbrăcați ca reprezentanți ai județelor din care venim. Le-am explicat că sper într-o mare revigorare în România artei populare românești!"

Pe fondul interviului cu Adela Petre apar și împletitoarea Alice Torella (o tânără împletitoare de fibre vegetale, din satul Câmpenița, județul Mureș) și un dans al Ansamblului *Vălărețul*, cu imaginea „Ursului" (dansatorul Constantin Plăcintă). Un vizitator de culoare intonează cântecul *Mărie și Mărioară* (cântat de violonistul Radu Țițirigă din Ansamblul *Călușul* din satul Optași, județul Olt); prins în hora aceluiași ansamblu, vizitatorul amintit participă apoi la *Dansul Călușarilor*. Într-o altă coregrafie – aceea a Ansamblului *Voievozii* din satul Bogdan-Vodă, Maramureș – un vizitator american dansează cu o maramureșeancă, iar o vizitatoare americancă, cu un maramureșean... Doi membri ai Ansamblului –

https://biblioteca-digitala.ro

Grigore Tat, cu *cetera* (vioară) şi Ioan Tătar, cu *zongora* (chitară) – sunt filmaţi cântând, cu *clopurile* pe cap, şi având clădirea Capitoliului ca fundal. Alte imagini redau pavilionul culinar al României la *Folklife Festival*, concentrându-se asupra unor bucătărese ce gătesc mititei pe grătar şi sarmale în „Romanian Kitchen"; una dintre bucătărese declară că „Managerul american ce-l avem aici ne-a spus că de 31 de ani nu a avut atâta vânzare ca zilele acestea, la standul [României]: s-a bătut recordul la Festivalul folcloric Smithsonian!"

În faţa unei audienţe „oficiale" a Festivalului (ce cuprinde, între alţii, pe James Rosapepe şi pe Augustin Buzura, preşedintele Fundaţiei Culturale Române), Mircea Geoană – ambasador al României la Washington – are următoarea alocuţiune: „Veţi putea desluşi în forma pură a acestei biserici însuşi sufletul românesc, puritatea culturii noastre, povestea fără sfârşit a dragostei pentru muzică, pentru natură, pentru oameni frumoşi, pentru tot ce este cu adevărat bun în viaţă. Cu toate că trecem printr-o perioadă grea, vreau să vă asigur că este imposibil ca România, cu poporul său fantastic, cu extraordinara sa cultură şi cu rădăcinile sale puternice să nu reuşească să redevină ceea ce poate să fie, ceea ce a fost cândva şi sunt sigur că va deveni din nou: o naţiune respectată şi prosperă a Europei moderne!"

Filmul se încheie printr-o succesiune de imagini cu dansul căluşarilor (cu încă vreo zece vizitatori prinşi în horă), un căluşar dansând pereche cu o americancă, Pavel Caba şi vizitatorii ce încearcă să cânte la fluierele sale, Dumitru Fărcaş cântând la taragot şi Grigore Leşe cântând la fluier, totul suprapus peste imaginea generală a standului României în imediata proximitate a Capitoliului.

Într-o notă ce închide înregistrarea video este amintit faptul că 17 dintre meşteşugarii ce au reprezentat România la *Folklife Festival 1999* sunt membri ai Academiei Artelor Tradiţionale şi că sectorul ţării noastre la Festival a primit peste 1.000.000 de vizitatori (alături de „alte câteva milioane de americani au făcut cunoştinţă cu tradiţiile româneşti prin mass-media").

FOLKLIFE FESTIVAL, 1999: ECOURI ÎN MASS-MEDIA DIN ROMÂNIA

Diversitatea reţelei de parteneriat amintite, şi mai ales rezultatele unei asemenea colaborări inter-instituţionale şi trans-naţionale, au fost viu reflectate în presa românească a vremii. Aşa cum vom vedea, interesul mass-media a vizat deopotrivă surprinderea impactului cultural al reprezentării tradiţiilor româneşti în „lumea nouă" şi înregistrarea anumitor aspecte anecdotice (pentru a spune astfel) ale unei atare experienţe etnografice a zilelor noastre. În imagini sau în reportaje scrise, jurnaliştii au transmis (în nota specifică profesiunii lor) instantanee unice ale unui contact cultural fără precedent şi probabil dificil de repetat.

La *Folklife Festival*, potrivit revistei „Formula As", „americanii, care nu prea ştiau că există România sau, dacă aflaseră, o confundau cu ţările din jur, au descoperit că în lumea europeană «civilizată» există o ţară cu obiceiuri străvechi [...], o ţară în care oamenii s-au creştinat, aflându-l pe Dumnezeu cu multe secole înainte ca America să fi fost descoperită". Cu acest prilej, „ţara tehnologiei

https://biblioteca-digitala.ro

avansate, a mașinismului perfecționat ce elimina omul din fluxul fabricației, a descoperit savoarea și înțelesul unor meșteșuguri tradiționale românești". „America a descoperit că România are identitate"![14]

Observând mai întâi că „la *Festivalul Smithonian Folklife*, americanii degustă mâncărurile românești: trei mici cu muștar – cinci dolari!", cotidianul „Evenimentul Zilei" relatează apoi cum „în fața castelului Smithsonian, cam la jumătatea distanței dintre Capitoliu și Memorialul George Washington, a apărut în mai puțin de zece zile o biserică de lemn construită în cel mai curat stil maramureșean"[15]. Același ziar consemnează greva unui „mare număr de cântăreți, dansatori și meșteri populari români", ajunși în situația de a boicota desfășurarea Festivalului, invocând nerespectarea de către Fundația Culturală Română a obligațiilor financiare față de ei. Conform „Evenimentului Zilei", la Congresul Americanilor de Origine Română (ținut în zilele Festivalului la Hotelul Holiday Inn din Washington), faptul că participanții erau „nerăbdători să afle ce se mai întâmplă în țară", nu i-a împiedicat pe aceștia să vorbească doar în limba engleză![16].

„Ziarul de Iași" redă, în același context, povestea Rodicăi Bulboaca (din localitatea Săuca, județul Vaslui), venită la Festival „să înfrupte pe americani cu bucate moldovenești". „Familia Bulboaca (continuă gazeta amintită) se ocupă doar cu gospodăritul și se chinuie de ani de zile să-și ridice o casă. Din păcate, pentru ei nu s-a inventat curentul electric și cei doi copii, care mai sunt încă la școală, învață la lampă". În cadrul Festivalului, Rodica Bulboaca a etalat mai multe produse culinare ale tradiției sale locale: „borș cu tăiței și borș de casă", „sarmale în foi de varză, „salată de bœuf și de vinete", „mucenici moldovenești", „papanași", „cozonac cu nucă", „tochitură moldovenească", „plăcinta cu dovleac și mere"; „desigur [precizează „Ziarul de Iași"], nu a lipsit tradiționala mămăligă!" Cu multă acuratețe, gospodina moldavă evocă astfel întâlnirea sa cu publicul american: „Am adus din țară huști și tărâțe pentru a umple borș, acolo. [...] Am procedat exact ca la mama acasă, când trăgeam de păr pe cineva. Am chemat un român, bineînțeles, căci nu mi-am permis la un străin, și apoi am strigat 'acru-borș!' Atunci toată sala a început să râdă și le-am explicat ca altfel nu se acrește borșul. [...] Și ne-au întrebat: «La voi cresc păsări în curte?» Probabil ei au crezut că românii nu au nimic. Deci, încă o dată ne dăm seama de părerea pe care o au ei despre noi, crezând ca suntem un popor sărac." Concluzia doamnei Bulboaca este (în aceste condiții) mai degrabă sceptică: „Nu mi-aș dori să rămân în America. Este o răceală a locuitorilor față de România"[17].

[14] Sanda Anghelescu, *Triumf românesc în America*, în „Formula As", nr. 369, 1999, articol disponibil online la http://www.formula-as.ro/1999/369/spectator-38/triumf-romanesc-in-america-677.

[15] *God save Romania!*, în „Evenimentul Zilei", 27 iunie 1999, articol disponibil online la www.evz.ro/detalii/stiri/god-save-romania-568324.html.

[16] *Ibidem*.

[17] Theodor Istrate, *O vasluiancă la Festivalul de folclor de la Washington*, în „Ziarul de Iași", 12 Iulie 1999.

https://biblioteca-digitala.ro

FOLKLIFE FESTIVAL, 1999: EVOCĂRI ETNOGRAFICE ALE PARTICIPĂRII ROMÂNEŞTI

În anii 2002–2003 şi 2005, am întreprins două cercetări etnografice asupra artizanatului din România, atât în cazul atelierelor săteşti ale meşteşugarilor din mai multe zone etnografice ale ţării (Maramureş, Mărginimea Sibiului, Secuime, Banat, Oltenia, Vrancea şi Dobrogea), cât şi în cel al târgurilor de artă populară organizate în Bucureşti de Muzeul Satului şi de Muzeul Ţăranului Român, în Sibiu de Muzeul Civilizaţiei Populare „Astra", în Timişoara de Muzeul Satului Bănăţean şi în Suceava de Complexul Muzeal al Bucovinei[18].

În convorbirile pe care le-am purtat în cursul acestor documentaţii de teren cu artizanii ţărani, am remarcat referirile câtorva dintre ei la *Festivalul Folklife* de la Washington, unde fuseseră invitaţi în anul 1999. Fără ca o asemenea temă să fi făcut parte din „agenda" iniţială a anchetelor mele, am reţinut totuşi detaliile interlocutorilor mei despre călătoria lor în America, încercând ulterior să le integrez într-un studiu despre paternitate, reprezentare şi stil în practica meşteşugarilor contemporani din România[19]. În reproducerea curentă a unor mărturii de acest fel, încerc să identific anumite leitmotive vernaculare ale înţelegerii „experienţei Smithsonian" din perspectiva autorizată a celor care au trăit-o direct.

Ceramistul Florin Colibaba din Rădăuţi (judeţul Suceava) evocă în primul rând selecţia operată printre meşteşugarii români dornici să participe la Festivalul Folklife, de „specialişti de la Muzeul Satului, Muzeul Ţăranului, Muzeul Astra, de la Ministerul Culturii, plus cei din America", în baza unei demonstraţii a fiecăruia, de „fix o jumătate de oră"! Despre Festival, Florin Colibaba rememorează admiraţia americanilor care „spuneau că noi suntem recunoscuţi în lume prin sport, artă şi cultură. Şi toţi apreciau acolo, şi aplaudau..." În schimb, spre regretul imediat al olarului moldav, „Când am ajuns acasă, nimeni nu ne-a luat în seamă... S-a uitat. Păcat..."

Un alt ceramist – Nicolae Diaconu – îşi aminteşte cum „l-am creat [din lut] pe Moromete citind «Washington Post!» şi că, în general, „am avut demonstraţii la faţa locului, unde am făcut o figurină, un personaj – un bătrân şezând pe buturugă –, în 40 minute... Am făcut un [personaj] negru, după un model, cu opinci şi straie româneşti". Nicolae Diaconu estimează că „am avut peste un milion de vizitatori în perimetrul unde eram noi, românii, delegaţia noastră"; o amintire deosebită pentru ceramistul din Ţibăneşti rămâne o „scrisoare ce mi-a trimis-o directorul festivalului, personal".

[18] Marin Constantin, *The Folk Artisans and Their Work: From Socialism to Market Economy: A Field Research in Five Ethnographic Areas of Romania* [Meşteşugarii populari şi munca lor: o cercetare de teren în cinci zone etnografice din România], în „Southeastern Europe / L'Europe de Sud-Est", Idyllwild, California, 30, 2003, p. 75–107; Marin Constantin, *The Craft-and-Market Process of Folk Artisanship in Post-Socialist Romania* [Procesul meşteşugăresc şi negustoresc al artizanatului popular în România postsocialistă], în „Canadian and American Slavic Studies", 41 (4), 2007, p. 375–334.

[19] Marin Constantin, *Authorship, Representation, and Style in the Folk Artisanship of the 2000s Romania*, „New Europe College GE-NEC Program 2004–2005, 2005–2006, 2006–2007", p. 557–598.

https://biblioteca-digitala.ro

Pentru cioplitorul în lemn Pavel Caba, din satul Nereju (județul Vrancea), a fost vorba de o „expoziție extraordinar de bogată și de interesantă", în al cărei cadru meșterul vrâncean lucra pe „scaunul de dogărie [...] linguri sau cofițe". Publicul american al Festivalului era interesat mai ales de instrumentele de suflat – *ocarina*, *fluierul-cimpoi*, *fluierul-dublu* – și, de aceea, Pavel Caba avea de cântat la „cinci-șase instrumente" pentru fiecare grup de vizitatori, dat fiind că „ei doreau să danseze"! Cum vizitatorii expoziției au dorit să cumpere obiecte ale artizanilor români, organizatorii au permis acest lucru doar într-un anumit stand. Potrivit lui Pavel Caba, „ei [organizatorii] ne-au dat voie să vindem, la un magazin al lor. Am băgat marfa la magazinul lor. Și [din] ce s-a vândut, ne-au dat banii, dar... numai bine când eu să bag marfa, a fost ocupat spațiul!... Și nu mi-a mai încăput și marfa mea, că eu m-am dus mai la urmă, n-am știu să mă înfig mai în față, și eu marfă am băgat foarte puțină. Băgam câte un pic, cât încăpea acolo, oleacă, se vindea, după două zile iar trebuia să mă duc, să mai pierd [vremea]... Era cam depărtișor magazinul de noi. Și uite-așa m-am chinuit, până când... am venit cu marfa jumătate înapoi acasă! În ultima duminică, duminică dimineața, ne-au dat voie, și-n ziua aceea aveam să vând... Dacă-mi dădea voie, n-aveam ce vinde până seara! N-au vrut, a stat un american cu mine acolo, cu ochii-n toate părțile, și n-am putut... Pe sub mânecă, așa, am dat ceva, puțin, dar nu s-a putut face mai nimic!"

Alice Torella (împletitoarea de fibre vegetale din Câmpenița, județul Mureș) are încă în memorie ai săi „colegi [în structura Festivalului] din Africa de Sud": „erau 12 triburi, dacă-mi aduc eu bine aminte, printre care au fost și arabi". Cu amuzament, Alice deapănă următoarea întâmplare: „Într-o seară, vine o doamnă foarte elegantă – cred că era soția domnului ministru de Externe –, și spune: «Tu ești foarte drăguță, și costumul ăsta atât de bine te prinde, și... cred că ai fi prințesă la noi în țară!» La care eu mă uit foarte amabilă: «Știți, mie îmi plac blonzii! » «Nicio problemă!»".

Alice Torella găsește drept „foarte interesantă" expunerea unor „tradiții pe plan internațional", cu argumentul unei constatări personale, făcută în zilele petrecute la Washington: „Tot acolo a fost o dezbatere a împletitului – tot așa, pe regiuni – și am căutat punctele comune și ceea ce face diferența între împletitura mexicană, cea europeană, cea asiatică și cea nord-americană. Și – culmea! – sunt foarte multe motive asemănătoare și, tot așa, foarte multe povești sau motive care fac diferența între noi".

CONCLUZII

Am început această lucrare prin a enunța (ca o ipoteză de lucru) „euristica unui contrast conceptual" – ilustrat prin „întâlnirea *satului-idee* cu *satul global*" (în formulările filosofice ale lui Lucian Blaga și, respectiv, Marshall McLuhan) – în cazul participării unor reprezentanți ai culturilor etnografice din România la *Smithsonian Folklife Festival*, în vara anului 1999.

În expunerea factologică a acestui contrast, am folosit „încadrări teoretice sau retorice" (ale oficialilor Institutului Smithsonian sau ale specialiștilor etnologi români); am urmărit firul narativ al unui film documentar cu oameni tradiționali și cu oameni politici; am citat comentarii ale mass-media din România; în sfârșit, am

https://biblioteca-digitala.ro

ascultat evocările etnografice ale unor meşteşugari invitaţi la Festival. În toate aceste mărturii, am regăsit – în forme diferite şi totuşi convergente – fascinaţia „primei întâlniri" dintre două lumi, menţinând şi reactualizând în (post)modernitate ceva din exotismul marilor descoperiri geografice.

Am putut recunoaşte, aproape până la identitate, trăsături ale „satului-idee" colportate, restaurate, „înscenate" sau pur şi simplu reiterate (aidoma unor arhetipuri), în Washington National Mall; biserica maramureşeană din lemn, caierul din lână, „păsări-măiestre", sarmalele şi mititeii, *Măria şi Mărioara*, borşul, mămăliga, *Dansul Căluşarilor*, taragotul, *cetera*, fluierul-cimpoi... Fie şi „socotite în sine" ca fiind încă situate în „orizonturi cosmice" şi „prelungindu-se în mit", asemenea „evidenţe" ale unui „centru [micro-etnografic] al lumii" exced (am putea spune) propria topografie, într-o evaziune de ordin reprezentaţional în chiar acea „Americă de Nord" pe care, ca o „societate pe acţiuni" vieţuind la „periferia existenţei", Blaga o aşeza la „antipodul" unei „lumi totale" a satelor din „ţinuturile româneşti", „însufleţite colectiv".

Dintr-un alt punct de vedere, am constatat că purtătorii tradiţiilor etno-folclorice din România, în popasul lor american, caută neîncetat să-şi difuzeze artefactele sau cântecele, să atragă publicul local în dansurile sau la masa lor, sau chiar să preia din valorile „lumii noi". Americanii ajung astfel să danseze în hora căluşarilor, să încerce a cânta din fluier sau a modela în lut, să savureze mititeii şi sarmalele... Ansamblul *Vălăreţul* reproduce cu instrumentele sale de suflat tema muzicală din *Dallas*, aşa cum Nicolae Diaconu îl reprezintă pe „Moromete citind ziarul «Washington Post»". În discursuri mai mult sau mai puţin simbolice, ambasadorul american Rosapepe arată că „în cadrul festivalului, România va fi plasată cel mai aproape de Capitoliu" şi că Festivalul „este cea mai importantă oportunitate a anului 1999 în dezvoltarea relaţiilor româno-americane", în vreme ce ambasadorul român Geoană anticipează că „România, cu poporul său fantastic [...] va deveni [...] o naţiune respectată şi prosperă a Europei moderne!"

În acest schimb intercultural, „satul-idee" *absoarbe* şi, deopotrivă, *este resorbit* în raport cu „satul global"; poate circumscrişi încă unei „societăţi închise" (în termenii lui McLuhan), sătenii României postsocialiste sunt, în principiu, acceptaţi la *Folklife Festival* în „marea familie umană". În fapt, o asemenea integrare rămâne însă contradictorie: delegaţia românească la *Folklife Festival* a donat biserica maramureşeană din lemn comunităţii româneşti din Boston, în vreme ce la *Congresul Americanilor de Origine Română* (ţinut la Washington în zilele festivalului) limba folosită a fost cea engleză. Dacă Rodica Bulboaca (bucătăreasa din Săuca, judeţul Suceava) susţine: „Nu mi-aş dori să rămân în America. Este o răceală a locuitorilor faţă de România", Florin Colibaba (olarul din Rădăuţi) conchide cu amărăciune asupra experienţei Smithsonian: „Când am ajuns acasă, nimeni nu ne-a luat în seamă... S-a uitat. Păcat..."

https://biblioteca-digitala.ro

MEDIEREA RITUALĂ – O VIZIUNE COMUNICAȚIONALĂ PRIN AUDIOVIZUAL

GABRIELA RUSU-PĂSĂRIN

La médiation rituelle – une vision communicationelle par l'audiovisuel

La transmission des séquences rituelles dans l'espace radiophonique et télévisuel par des émissions d'ethnographie et de folklore impose, à cause des exigences du libre marché des médias, la définition de nouveaux formats et de nouveaux acteurs communicationels. Le désir d'identifier et de reconfigurer des images symboliques pour ces séquences a mené à une reconfiguration de la structure des rites au détriment de leur authenticité, le but étant le spectaculaire comme forme et expression communicationelle. Selon Pascal Lardellier la médiation rituelle produit de l'intercession et de l'intégration. La médiation dialectique entre l'individuel et le collectif, présume ainsi un oubli de l'individuel en faveur d'une pratique collective de l'appartenance (Bernard Lamizet). L'efficacité symbolique du rite imposera dans l'espace publique le soutient pour des personnages et des noyaux narratifs liés à une spectacle restitutif ayant pour but l'obtention de l'adhésion de la communauté à ce que fût la tradition. Les cérémonies existentielles (surtout les noces) ont abandonné graduellement la structure et les significations premières des acteurs et de leurs fonctions spécifiques pour favoriser les aspects considérés spécifiques pour les zones et les communautés pratiquantes, tout en respectant les contraites du tempes et de l'espace radiophonique, télévisuel ou scénique. Leur métamorphose en séquences audiovisuelles ou spectaculaires dans des festivals est à l'origine de la modification de la succession des séquences et du choix des acteurs traditionnels auquels on ajoute des acteurs sociaux. Le contexte rituel devient champs de communication médiatique, le seul qui soit reconnu par une diversité de publics, et non pas par celui qui y participe. On va accompagner nos considérations par des éléments comparatifs concernant la recherche radiophonique en terrain (la noce en Olténie).

Mots-clefs: *médiation rituelle, image symbolique, espaces radiophoniques, televisuels et scèniques, noce.*

Cuvinte-cheie: *mediere rituală, imagine simbolică, spații radiofonice, televizuale și scenice, nuntă.*

Evenimentele de viață privată circumscrise vieții comunitare în cadrele ceremonialurilor existențiale au fost și vor rămâne o sferă de interes atât pentru actanții din interiorul grupului, cât și pentru actorii sociali și publicul divers. Este o receptare din perspectiva curiozității de a identifica secvențe știute (din experiența personală sau din auzite) și secvențe inedite pentru acel spațiu comunitar. Diseminarea informațiilor de gen este înlesnită astăzi de mijloacele de comunicare în masă și se elaborează studii despre medierea rituală. Medierea tehnică este

https://biblioteca-digitala.ro

înțeleasă ca „decorum", „dispozitivul delimitând inițial timpul ritual și spațiul său; apoi, este susținută printr-o mediere simbolică, ce instituie un context particular. Ea este în acest sens rezultatul „vectorizat" al acestei duble mediații, pe care se bazează pentru a produce „mijlocire" și legitimare"[1]. Din această dublă perspectivă (tehnica audiovizuală și sensul simbolic al producției astfel obținute) vom prezenta secvențe din ceremonialul nunții.

Indiferent de spațiul de manifestare, real sau mediat, ceremonialul se raportează la context, în sensul cel mai cunoscut al termenului, acela de ansamblu de elemente referitoare la mediul fizic, social, cultural și temporal în care se manifestă comportamentele umane[2]. Adaptăm această definiție pe asumarea rolurilor de sex în ceremonialul nunții, cu actanți principali (mire, mireasă, socrii, nași) și ilustrăm cu două secvențe de ritual inedite din spațiul Olteniei.

Primitul miresei pe pânză[3] este un obicei uitat și readus în plan public prin medierea rituală, prin secvență scenarizată (pusă în scenă) și transmisă simultan în emisiunea radiofonică și la televiziune. Este o receptare din trei perspective: receptarea directă de către spectator, receptarea mediată radiofonic cu axare pe secvențele auditive (muzicale și explicative) și receptare televizuală, prin filmările de plan general și de primplan, pentru vizualizarea detaliilor asupra cărora se fac explicările. Scenariul a avut în vedere cele trei perspective pentru receptarea mediată simultană.

Trecerea pragului într-o nouă stare, intrarea într-o altă lume presupuneau, în mentalitatea comunității tradiționale, apelarea la gesturi simbolice menite să preîntâmpine orice intervenție a maleficului.

„Îmbunarea spiritelor" se făcea prin folosirea obiectelor cu puteri apotropaice: busuiocul, banii (plata vămilor), sarea etc. La deschiderea porții (ușii) pentru a pătrunde „străinul" în casă, se pot strecura spiritele rele. „Străinul" poate aduce cu sine, fără să știe, semne ale nenorocului, tristeții. De aceea trecerea sa trebuie să se facă pe un drum „curățat de urâciuni".

Mireasa este o „străină" pentru socrii mari. Primirea ei în casa care va deveni casa tinerei familii se făcea pe vremuri, în sudul județului Dolj, zona Calafat – Dăbuleni, respectându-se un obicei cunoscut sub denumirea „primitul miresei pe pânză".

Așteptarea mirilor după consumarea cununiei religioase era o sărbătoare pentru socrii mari. Ca elemente identice în secvența ceremonialului de nuntă, reperabile în toată zona Olteniei, sunt: masa pe care se punea un pahar cu vin și o turtă (azimă).

Obiceiul la care facem referire era însă mult mai complex. Viitoarea soacră țesea o pânză băiatului după botezul lui. Măsura curtea până în locul unde gândea că va primi mireasa și atât de lungă făcea pânza.

[1] Pascal Lardellier, *Teoria legăturilor ritualice*, Postfață de Alain Caillé. Traducere de Valentina Pricopie, București, Editura Tritonic, 2009, p. 12.

[2] N. J. Smelser, P. B. Baltes, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Oxford, Elsevier Science, 2001.

[3] Obicei reconstituit de Aurelia Popescu-Preda la Calafat-Dăbuleni și scenarizat de Ansamblul de datini și obiceiuri *Dor călător* din Craiova.

https://biblioteca-digitala.ro

Înainte de venirea miresei, soacra punea în curte o măsuță joasă cu trei picioare, simbolul altarului, pe care se așezau ofrandele: sare, miere, pâine.

Albul pânzei simboliza puritatea, gândul curat, cu care pornești pe drumul vieții în doi. Drumul trebuie să fie curat mai ales la început. Apoi pot interveni și întâmplări care să întineze albul imaculat, dar altfel vor fi suportate, vor fi judecate, din perspectiva unui trai deja împreună, a rosturilor casei, pe care nu le strici după prima neînțelegere.

Mireasa pășește pe pânza (drum neîntinat) ce leagă poarta, pragul lumii acesteia, de pragul casei. Lăutarii animă atmosfera cu cântece care explică gesturile rituale ale actanților:

„Pânză urzită pe gard,
Ai fost țăsută cu drag,
/: Că nu te calcă oricine, :/
/: Calcă mireasa pe tine. :/
Soacra mare te-a țăsut
Și cu flori te-a-mpodobit,
Bani pe tine s-aruncăm,
Mireasa s-o-ntâmpinăm
Cu pâine, miere și sare
Și cu bucurie mare".

Sfaturile pentru soacră întreține atmosfera de veselie și amintesc de experiențe similare:

„Soacră mare, soacră mare
Ai o noră ca o floare,
Să nu fii o soacră rea,
Că și tu ai fost ca ea.
Când o fi la mămăligă,
Ai grijă să nu se frigă,
Învață-o cu vorbă bună
Și ține-i locul de mumă".

Urarea soacrei este, în esență, un mesaj cu implicații rituale cu valoare augurală și protectoare în același timp. Elementele invocate au dublă valoare în două planuri simbolice, sunt purtătoare de semnificații deopotrivă pentru viața cuplului, cât și pentru normele codului social, pe care trebuie să-l respecte viitoarea soție.

Urarea soacrei, axată pe formularea a trei secvențe augurale, se încheie cu dorința ca viitoarea nevastă să continue ciclul secvențelor ceremoniale, peste vreme, schimbând locul și registrul de adresare: ea să devină mamă. Formularea dorinței explicite a soacrei mari este primul argument al conduitei în noua calitate, care îi permite să „comande". Rostirea secvențelor verbale augurale va avea „ecou" în rândul nuntașilor și lăutarilor, semn al receptării mesajului de către comunitate:

Soacra: „Ca mierea dulce să fii!"
Nuntașii: „Ca mierea!"
Soacra: „Ca grâul să te-nmulțești!"
Nuntașii: „Ca grâul!"
Soacra: „Ca sarea să le potrivești!"
Nuntașii: „Ca sarea!"
Soacra: „Mulți copii să-mi dăruiești!"
Nuntașii: „Să fie!"
(Se dă chiot)

https://biblioteca-digitala.ro

Povestea celor două continuă în cântecele interpretate de lăutarii satului pentru a binedispune asistența. Dincolo de elementele narative rămân formulări inedite, comparații axate pe imagini sugestive, generatoare de sensuri noi și valorizând spectrul larg al trăsăturilor de caracter.

„ [...] Mila de la bărbat
E ca putregaiu-n gard".

sau

„Fie soacra cât de bună,
Nu ține locul la mumă."

Fraza concluzivă lasă loc interpretărilor și poveștilor viitoare.

Potențarea stării tensionale este susținută anterior de „jocul" atitudinal, imperativul, „mască" a întrebării cu un răspuns indus:

„– I-auzi dadălică, dadă,
Ia ieși o țâră la poartă,
Spune-mi cum e măritată,

Că acu' te-ai măritat,
Ești femeie cu bărbat!
– Nu e rău, da' nu-i nici bine!"

Întreaga secvență ceremonială stă sub semnul cifrei trei, care poate semnifica Sfânta Treime: de trei ori se repetă gestul ritual pentru a se face permanentă corelație cu Divinitatea: nașul pleacă cu un scăunel și se oprește la trei răscruci; soacra închină mireasa de trei ori, rupe pâine în trei bucăți și o aruncă; așază pe masa-altar trei feluri de ofrande: grâu (cu valoare protectoare), sare (simbolizând măsura, cumpătarea) și mierea („dulceața" sentimentelor, afectivitatea manifestă). Colacul, pâinea rituală are rol protector față de orice agresiune a maleficului în viața cuplului, iar vinul este băutura episanică, purificatoare și regeneratoare a spiritului.

Primirea miresei pe pânză constituie un obicei ce evidențiază prezența activă, plină de sensuri a personajelor care au rol și funcție simbolică în contextul grupului familial: soacra și viitoarea noră. Alternarea secvențelor cu conotații umoristice, cu mesaje încărcate de sobrietate și purtătoare de simboluri ale sacrului, asigură tensiunea discursului și viabilitatea obiceiului.

Vom regăsi relația dinamică de influențare reciprocă individ – mediu fizic și social și în secvența *Iertarea de Florii* (secvență post-nuntire atestată la Izbiceni, jud. Olt). Obiceiul, practicat de la începutul sec. al XX-lea până azi, reunește actanții principali ai nunții (mirii, socrii, nașii) în Duminică Floriilor. Se reface „drumul" mirilor din ziua cununiei religioase, cu modificările impuse de reluarea secvenței rituale: tinerii căsătoriți se întâlnesc cu socrii la casa lor (sau în casa în care stau), se îmbracă în hainele pe care le-au purtat la nuntă, cu singura deosebire că mireasa nu are voal, va fi cu capul descoperit până la biserică, iar în timpul slujbei religioase va purta „cârpă" sau „batic" alb (de unde și denumirea *Iertăciunile pe petic alb*). Tinerii merg la biserică pe drumul pe care au mers în urmă cu un an (sau cât mai aproape de traseul nunții), participă la slujba făcută exclusiv pentru ei, cu o mare deosebire: la această slujbă participă toate cuplurile care s-au căsătorit de la Floriile din anul precedent până la Floriile din acel an, miresele nemaiferindu-se de a se privi sau a fi împreună. Are loc momentul

https://biblioteca-digitala.ro

spovedaniei, sfatul preotului, întoarcerea acasă, nu înainte de a merge la naşi, unde sunt aşteptaţi cu prânzul (doar naşii şi mirii). Este o reluare a principalelor momente din ziua nunții, o reconstituire a acestora sub protecția spovedaniei şi a sfaturilor din partea părinților spirituali şi a preotului. Tot o reluare a unei secvențe, de această dată de la căsătoria civilă, se produce după ieşirea din biserică. Toate cuplurile participante la *Iertarea de Florii* sunt invitate la primărie, unde li se va înmâna un certificat de apreciere a comunității pentru că au depăşit „anul cu greutăți" (primul an de căsătorie). Mirii sunt supuşi influențelor sociale, devin „agenți" activi, care construiesc contextul, îi dau sens în raport cu existența lor anterioară şi cu sistemele de valori la care aderă. Acest context, susțin N. J. Smelser şi P.B. Baltes[4], se schimbă şi se dezvoltă cu timpul. Este o relație între context şi reprezentarea socială, concluzia fiind că reprezentarea socială este un sistem „contextualizat". J. C. Abric şi C. Guimelli demonstrează că acest context este de două tipuri: discursiv (situațional) şi social (global – ideologic). Primul este explicit pentru derularea secvenței nunții, cu iertăciunile la momentul intrării într-un alt statut (cu detalierea cine sunt actanții discursului reprezentativ, când are loc, cu ce scop etc.). Al doilea discurs este configurat de factorul ideologic (norme sociale, valori la care aderă individul) şi de locul pe care o persoană îl ocupă în societate (plasarea individului în social, cu mize sociale). Dacă primul factor este valabil în amândouă secvențele (ante- şi post-nuntă), al doilea este diferit (la un an de la căsătorie altele sunt mizele sociale generate de dinamica socială şi destinul personal).

Această descriere a reprezentărilor sociale generate de context a constituit nucleul emisiunii radiofonice cu tema *Iertarea de Florii – o altfel de nuntire*, emisiune transmisă la Radio România Oltenia, Craiova. Doar prezentarea în succesiune a momentelor de sărbătoare (Duminica Floriilor) sau a reluării secvenței de ceremonial existențial nu ar fi condus la o receptare corectă, era necesară o explicare (în limbaj accesibil pentru categorii diverse de radio-ascultători), o contextualizare a fiecărui moment din derularea obiceiului (în parcursul diacronic, secvența de ceremonial a devenit obicei al locului, se produce numai în această localitate şi se transmite din generație în generație). Se face transferul dinspre actorii nunții spre comunitate şi se evidențiază rolul comunității în susținerea integrării în noul statul. „Medierea, dialectică între individual şi colectiv, presupune astfel uitarea individualului pentru a pune în practică o formă colectivă a apartenenței"[5].

Eficacitatea simbolică a ritului va impune susținerea în spațiul public a unor personaje şi nuclee narative în cheia spectacolului restitutiv pentru obținerea adeziunii comunității la ceea ce a reprezentat tradiția. *Iertarea de Florii* de la Izbiceni este un spectacol în dublă accepțiune: se însuşesc sensuri noi ale gestului ritual de iertăciune, ale sfatului naşilor şi al preotului şi se creează o nouă sărbătoare pentru comunitate, sărbătoare ce va fi mediatizată în spațiul public pentru ineditul ei. Este un „joc" cu noi roluri, ca în poziționarea socială din planul

[4] N. J. Smelser, şi P. B. Baltes, *op. cit.*

[5] Bernard Lamizet, *La mediation politique* [Medierea politică], Paris, L'Harmattan, 1997, p. 364.

https://biblioteca-digitala.ro

politic. Este „o instanță care asigură în [...] viața socială, articularea între dimensiunea individuală a subiectului și a unicității sale și dimensiunea colectivă a sociabilității legăturii sociale"[6]. Este o metamorfozare a ritului consacrat în rit social, în care actorii primului tip de rit devin catalizatori, vectori ai „comunicării integrative" (Ray Birdwhistell) și au ca rol esențial cristalizarea raporturilor care generează interacțiuni spontane, amestecuri sociale și culturale. Este un dublu sens: dinspre tradiție spre socialul actual și dinspre imediatul socio-cultural spre tradiție (o privire peste umăr comparativă).

Obiceiul mediat ritual stă sub semnul restituirii, reconstituirii și reconstrucției actelor rituale după informații de gradul II. În același spectru se propun secvențele cinematografice, secvențele din spectacolele tematice (radiodifuzate și televizate) și proiectele comunitare actuale. Spre exemplificarea ultimei categorii amintim manifestarea organizată cu ocazia *Zilelor turismului gorjean* pentru reconstituirea unei nunți gorjenești de la începutul secolului XX. Axată pe momentele principale ale ceremonialului nunții, au fost proiectate în prim-plan costumele tradiționale, „grapa", țuica roșie, alaiul cu lăutari și actanții principali ai nunții. Dincolo de spectacolul evenimentului, rămâne lăudabilă atitudinea de reconstituire a actelor rituale cu explicitarea rolului lor în comportamentul comunitar. Aceasta a fost ținta prioritară și în același registru s-a transmis contextualizarea radiofonică și televizuală.

„Din punct de vedere teoretic, contextul ritual oferă o deschidere spre raportul organic pe care îl întreține noțiunile de informare și comunicare. «Creuzetul ritual» pune și impune primatul relației – adică al comunicării, ca act de a pune în comun – asupra conținutului, informația. Am putea spune chiar că aceasta este nulă, din moment ce tot ceea ce urmează să se întâmple este știut, este cunoscut dinainte"[7]. În comunicarea mediatică rolul este chiar de a spune ceea ce se știe sau ceea ce se crede că se știe pentru revigorarea memoriei colective. Medierea rituală are, în acest caz, un rol de catalizare a memoriei colective. „A intra în acest context ritual însemnă a intra într-un fel de orchestră, a aparține grupului, pentru a nu-i servi decât ca funcție (instituțională) și, mai ales, ca relație celuilalt, în marele corp comunitar. Și în aceasta rezidă unul dintre paradoxurile pe care ritul, în calitatea sa de structură socială, le conține și le reduce, relațiile rămân aici extrem de formale, și totuși foarte intense"[8].

Procesul tehnologic al comunicării de masă transmite un mesaj imperativ prin tehnici persuasive: „*un mesaj de consum al mesajului* de decupare și de spectacularizare, [...] de punere în valoare a informației ca marfă"[9]. Este un scop vechi și totuși actual al mass-mediei, un serviciu făcut promovării faptelor de cultură, dar și un deserviciu prin accentuarea spectacularizării acestora.

[6] *Ibidem.*

[7] Pascal Lardellier, *op. cit.*, p. 112.

[8] *Ibidem*, p. 112.

[9] Jean Baudrillard, *Societatea de consum. Mituri și structuri*, traducere de Alexandru Matei, prefață de Ciprian Mihali, București, Editura Comunicare.ro, 2005, p.156.

https://biblioteca-digitala.ro

Prin exacerbare, se va „decupa" din preferințele receptorilor secvența cu valoare simbolică și i se va acorda sensuri actuale, sub semnul consumerismului. Doar un exemplu vehiculat pe cel mai accesat mijloc de comunicare în masă, internetul: „Localuri în Bucuresti.ro este un portal ce dorește să adune într-un singur loc cele mai importante restaurante din București". Accesat în 19 octombrie 2013 am „descoperit" un alt fel de fedeleș: *Petrecerea burlăciților*.

„După cum știți această petrecere trebuie să fie ceva de neuitat, de care să vă aduceți aminte cu plăcere. Este momentul în care veți reuși să scăpați de toate emoțiile și de tot stresul ce s-a acumulat în ultima perioadă. Petrecerea în sine de cele mai multe ori este organizată de domnișoarele de onoare, iar în ceea ce privește aceste locații evenimente[10], unde se poate desfășura această petrecere a burlăciților trebuie să se potrivească cu caracterul miresei, pentru ca aceasta să se simtă minunat.

Referitor la alegerea temei pentru petrecerea burlăciților, trebuie să știi, în cazul în care ești domnișoară de onoare, că este indicat să fii cât se poate de creativă și de inventivă și să personalizezi toate detaliile ce vor fi prezente la această petrecere. Astfel, în continuare vom vorbi despre câteva metode prin care puteți face o *petrecere a burlăciților*, de care să vă aduceți mereu aminte". Și invitațiile sunt de acest fel: o zi la SPA, o noapte la club, la Karaoke. Acest ultim îndemn îl redăm cu un scop, acela de a pune în „oglindă" petrecerea de altădată de fedeleș și oferta lumii moderne:

„În cazul în care vă place să cântați, puteți merge la *karaoke*, deoarece aceste petreceri au fost mereu cât se poate de distractive, și este indicat să începi seara cu o melodie cât se poate de frumoasă, și poți apela și la diverse peruci, și accesorii, pentru ca totul să fie ieșit din comun".

Acest text a beneficiat de 1622 de vizualizări, 2 vizualizări chiar la câteva minute de la postare, de unde rezultă interesul pentru *petrecerea burlăciților*.

Se constată transformarea reprezentărilor sociale. J. Abric (1994) a descris trei variante de transformare: rezistentă, progresivă și brutală. Cea mai periculoasă în cazul descris de noi ni se pare a fi transformarea progresivă: practicile nou-apărute în spațiul public nu intră în contradicție totală cu cognițiile centrale. Practicile vor activa scheme care se vor integra cu timpul în nucleul central și în timp vor fuziona cu cele existente, obținându-se noi reprezentări sociale. Având imaginea petrecerilor burlăciților, ne întrebăm care este trunchiul comun din care s-au revendicat excrescențele (!) sărbătorii comunitare de astăzi.

Punând în „oglindă" derularea fedeleșului la Bunești, județul Vâlcea, constatăm diferențele, în fapt gesturi rituale la antipod: fedeleșul se face sâmbătă seara la casa miresei, se adună fete și băieți în număr cu soț (2–4–6–8), cu ambii lor părinți în viață. Se împodobește bradul miresei, băieții lucrează bradul, mireasa îl ține de vârf, iar lăutarii cântă *Cântecul miresii*. Când se termină de împodobit bradul, doi flăcăi stropesc cu țuică sau vin bradul și zic: „Să trăiască tinerii". După ce se joacă

[10] http://locatii-in-bucuresti.ro/category/restaurante

https://biblioteca-digitala.ro

bradul afară, acesta este dus în camera miresei şi pus cu colţul la răsărit. Fedeleşul la casa mirelui constă în joc şi masă, la care participă fete şi flăcăi apropiaţi mirelui. Aşa era pe vremuri. Astăzi s-a păstrat fedeleşul ca moment al întâlnirii tinerilor, bradul a fost înlocuit cu coşuleţele cu flori aduse duminica dimineaţa, iar petrecerea reprezintă, în esenţă, reuniunea comunităţii pentru întâmpinarea momentului de prag. Este o mediere rituală simbolică, aceea care produce mijlocire, integrare şi anticiparea rangului social şi a persoanelor simbolice. Această secvenţă a constituit nucleul informaţional al unei ediţii a emisiunii „Izvoraşul – revistă de etnografie şi folclor", pe care am realizat-o şi difuzat-o în anul 1999 (16 octombrie, ora 14.00) la Radio Oltenia Craiova.

Rămân memorabile emisiunile transmise la radioul public cu voci de aur despre ceremonialul nunţii. Un reper este conferinţa *Nunta în Someş* susţinută de Constantin Brăiloiu în cadrul emisiunii „Universitatea Radio", în data de 8 noiembrie 1940, ora 19.00. Conferinţa a fost redactată la scurt timp după cercetarea întreprinsă în zona Someş, aşezarea Dobric, aşa cum rezultă din cele 17 pagini de manuscris, cu informaţie extinsă la aşezarea Dobric, la data de 12.09.1940, având-o ca informatoare pe Maria Iuga, conform inf. 6804 din Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române. Finalul conferinţei rostite la radio este o mărturie a acestei cercetări: „Nunta s-a sfârşit. Cu cel din urmă arcuş, cu cel din urmă ţuruit al steagului, satul se trezeşte dintr-o lume de basm, cu împăraţi şi împărătese, cu mese veşnic întinse, unde curg râuri de lapte şi de horincă. Şi asemenea lui, ne trezim şi noi, care am trăit o clipă viaţa celor de acolo [...]"[11]. Transmiterea la radioul public a acestor conferinţe ilustrate cu o adevărată „arhivă nupţială" (*Tarostit: ruga de slobozire a miresei rostită de taroste; Tarostit: ruga de slobozire a miresei rostită de druşcă; Doină cu noduri – de jele; Horea miresei* ş.a.) se constituie într-un act de mediere simbolică într-un creuzet mediatic, în scopul de comunicare a valorilor de patrimoniu.

Eficacitatea simbolică a ritului susţine spectacolul restitutiv pentru obţinerea adeziunii comunităţii la ceea ce a reprezentat tradiţia. Acesta este mesajul restituirii, medierii rituale.

Ceremonialurile existenţiale (în special nunta) au abandonat treptat structura şi semnificaţiile primare ale actorilor şi funcţiilor specifice şi au extrapolat acele aspecte care au fost considerate elemente de specificitate pentru zona sau comunitatea unde se practică, respectând şi rigorile de timp şi spaţiu radiofonic, televizual şi scenic. Transformarea lor în secvenţe audiovizuale sau de spectacol în festivaluri de gen a generat modificarea în succesiunea secvenţelor sau selectarea preferenţială a actorilor tradiţionali, cărora li s-au alăturat actori sociali. Contextul ritual devine un câmp de comunicare mediatică, singurul cunoscut de un public divers, nu doar de cel direct participant.

[11] Constantin Brăiloiu, *Nunta în Someş*, în *„Hai la nuntă!". Mică enciclopedie în documente radiofonice*. Antologie alcătuită de Ion Moanţă, Bucureşti, Editura Casa Radio, 2003, p. 33.

https://biblioteca-digitala.ro

BIBLIOGRAFIE

Abric, J. -C.; Guimelli, C., 2002, *La zone muette des représentations sociales: approche théorique et methodologique* [Zona mută a reprezentărilor sociale: abordare teoretică și metodologică], în „Trinking societies: Common sense and communication", Stirling, 27 august – 1 septembrie 2002. [A 6-a Conferință despre reprezentările sociale].

Abric, J.-C., 1994, *L'organisation interne des représentations sociales: système central et système périphérique* [Organizarea internă a reprezentărilor sociale: sistem central și sistem periferic], în C. Guimelli (editor), *Structures et transformations des represéntations sociales* [Structuri și transformări ale reprezentărilor sociale], Laussane, Delachaux et Nietle, p.73–84.

Baudrillard, Jean, 2005, *Societatea de consum. Mituri și structuri*. Traducere de Alexandru Matei. Prefață de Ciprian Mihali, București, Editura Comunicare.ro.

Rusu-Păsărin, Gabriela, 2004, *Flori de gheață*, Craiova, Fundația Scrisul Românesc.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

POLIFUNCȚIONALITATEA FILMULUI ETNOGRAFIC DE NONFICȚIUNE

DUMITRU OLĂRESCU

The Polyfunctionality of Ethnographical Non-Fiction Film

Traditions, customs, rituals are always spectacular, full of exotic, mystery and obscurity – and in that way they lured filmmakers from the very beginning of cinematography.
Filmmakers sought to find a film formula for the ethnographical field according to their own concept, vision and style. Hence, the methods of use and the degree of profoundness, therefore, establish the functionality of these films. The most widespread are the films created with the aim of valuing the spiritual heritage of the nation, a role undertaken by most of the films enclosed in these fields.
These being followed by films with ethnographic phenomenon used to enlighten important issues of philosophical, social and moral character.
The ethnographical film was promoted due to its cognitive and scientific functions, opening the door to great opportunities in multiaspect scientific research.
The world's filmography consists of ethnographic films underlining their teaching role occurred by the instinctive wish of the anonymous protagonists to share with the world the secrets of their mastery. Several ethnographic films undertook the educational function. Due to them one can learn *conocaria*, carol or traditional dancing figures.
Of a major importance in a documentary film is the long-lasting conservation of images of some ethnographical, ethnological and folklore phenomenon. The polyfunctional feature of ethnographical film makes possible the existence of strict borders among the functions of these categories of films.
As an argument for these ideas we can take the films of the Romanian documentaries and basarabians: Ion Bostan, Slavomir Popovici, Laurențiu Damian, Paula Popescu Doreanu, Emil Loteanu, Vlad Iovița, Anatol Codru, Vlad Druc, Mircea Chistruga and others.

Keywords: *nonfiction film, ethnographic film, cinematographic language, function, ethnographic phenomenon, reality interpretation, micro show.*

Cuvinte-cheie: *film de nonficțiune, film etnografic, limbaj cinematografic, funcție, fenomen etnografic, interpretarea realității, microspectacol.*

Imediat după apariția cinematografiei, filmul documentar se afirmă prin rolul său important la cunoașterea directă a lumii. În prezent, a devenit „artă ca exprimare prin imagine, știință ca aprofundare a fenomenelor de orice natură, cercetare ca modalitate de abordare a problematicii, pedagogie ca mijloc de pătrundere în popularizarea cunoștințelor, dar și satisfacție oferită generos setei de cunoaștere ce caracterizează spiritul uman. Prin modalități de sensibilizare a cunoștințelor și de diseminare a celor caracteristice artelor clasice care au cizelat sufletul și trăirile omenești, filmul documentar ocupă un loc aparte, din ce în ce mai

https://biblioteca-digitala.ro

important în evoluția cunoașterii, tocmai prin expresivitatea imaginii artistice pe care el este chemat să o cultive, ca și prin stilul punerii ei în valoare care este altul și dezvoltă alte virtuți în fiecare autor adevărat"[1]. Aceste capacități ale documentarului contemporan favorizează evoluția estetică și diversitatea genuistică a filmului etnografic.

Tradițiile, obiceiurile, ritualurile, în majoritatea cazurilor fiind spectaculoase, pline de exotic, mister și necunoscut, au ispitit cineaștii chiar de la începuturile cinematografiei. Dar și necesitatea filmului etnografic și etnologic s-a văzut simțită odată cu nașterea cinematografiei. În 1898, la numai trei ani de la inaugurarea oficială a primei proiecții de film a fraților Lumière, operatorul A. C. Hadon filmează câteva secvențe despre viața materială, socială și religioasă a popoarelor din Noua Guinee și Australia, considerate primele filme de cercetare pe teren[2].

Prin filmele regizorului Robert Flaherty (*Nanuk*, 1922; *Omul din Aran*, 1934; *Povestea din Louisiana*, 1948), care i-au adus celebritate mondială, deja s-au întrezărit funcțiile cognitive ale documentarului etnografic și etnologic. Importante elemente etnografice și etnologice conțin și filmele documentaristului Joris Ivens.

Filmului de nonficțiune, care studiază fenomenele etnografice prin cele două componente de bază, imaginea și coloana sonoră, i s-a creat posibilitatea de a surprinde complexitatea audiovizuală a acestor fenomene, dramaturgia lor, ținuta neobișnuită a protagoniștilor, cromatica și factura costumelor și a recuzitei și multe alte elemente, pe care filmul e în stare să le fixeze plenar, în toată integritatea lor.

Procesul psihic de participare îi creează spectatorului de film documentar senzația ubicuității, trăirii unei realități, a unei lumi aparte, a unei lumi mitologice atunci când e vorba de tradiții, obiceiuri și ritualuri. Atunci când omul se află în niște stări deosebite...

De-a lungul evoluției sale filmul etnografic și-a afirmat caracterul complex al funcțiilor. Dar, așa cum unele filme de la începuturi aveau un caracter dominant unilateral și tratarea acestei specii de către filmologi se limita la o anumită funcție dependentă de poziția cercetătorului. În această specie de filme de nonficțiune există o unitate a aspectelor istorice și funcționale, sociale și estetice. Iar funcția estetică reunește toate celelalte funcții ale filmului etnografic. Prin funcția estetică se exprimă poetic unitatea formei și a conținutului – unitate consolidată de-a lungul secolelor. Deși s-au creat filme cu scopul de a demonstra în mod special estetica artei populare (*Firul viu, Goblenul, Meșterul anonim, ...și obosite mâinele tale* ale regizorului Vlad Druc, *Balada lemnului* al regizorului Iacob Burghiu ș.a.), această funcție nu există în stare pură, ea își păstrează adesea valoarea de dominantă, mai ales în filmele unde fenomenul etnografic e un pretext pentru a face un film, o operă de artă audiovizuală. Se știe că însuși conceptul de film documentar ca operă de artă, afară de capacitatea de a reflecta realitatea în mod direct, poate crea

[1] Vlad Leu, *Arta filmului documentar*, București, Editura Victor, 2011, p. 193.

[2] Pierre Bonte, Michel Izard, *Dicționar de etnologie și antropologie*, traducere din limba franceză de Smaranda Vultur, Radu Răutu, Diana Buglea, Iași, Editura Polirom, 2007, p. 142.

https://biblioteca-digitala.ro

contexte ca aceeași imagine să obțină diverse semnificații, să fie deschis spre viziunea subiectivă asupra lumii prin modul atitudinal, prin viziunea interpretativă a realității exprimate de personalitatea artistului, filosofului, sociologului, etnografului documentarist, particularitate ce caracterizează unele filme create in diferiți ani de către cineaștii studioului *Moldova-film*, care au abordat diverse subiecte din domeniul etnografiei, etnologiei și folclorului. Această categorie de filme are un caracter deschis pentru diverse categorii de consumatori și este frecventă în toate filmografiile studiourilor de filme documentare. Așa cum s-a întâmplat cu filmul *De sărbători* (1968, regie Vlad Ioviță), dedicat sărbătorilor de iarnă, și anume dramei populare *Malanca*, filmul debutează cu un plan lung, în care, printr-o lume de basm cu zăpadă imaculată, se apropie încet spre noi ceata Mălancii. Și se finalizează tot cu un plan de lungă durată, unde mălăncenii deja se îndepărtează de noi, de civilizația noastră, până se pierd în acel univers alb.

Expresivitatea acestor micropoeme audiovizuale, devenite antologice, le permite o existență estetică autonomă: în decorurile fantastice coboară spre noi încet din alte lumi Malanca – povestea nemuririi noastre –, ca apoi, în acordul final al filmului, să pornească spre eternitate, tot prin acel decor, lăsându-ne din nou în așteptare.

Spectacolul produce fiori de trăire autentică, spectatorul se identifică cu personajele în scenele jucate din cele mai vechi timpuri, dar de fiecare dată noi, irepetabile. Jocul interactiv dintre țăranii-actori și țăranii-spectatori din cadrul filmului au creat o stare deosebită, provocând emoții profunde și spectatorilor filmului. Iar când drama *Malanca* s-a sfârșit și ceata trebuie să plece pe alte meleaguri, lumea plânge: plâng copiii, că prea puțin timp a durat spectacolul și că Melania, eroina acestei drame, a murit. Plâng bătrânii căci cine știe dacă nu-i ultima Malancă din viața lor! Aici putem face trimitere și la funcția de catharsis cu efectul purificator al frumosului, al artei populare.

Aceeași funcție estetică printr-o interpretare poetică inconfundabilă o sesizăm ușor și în filmul *Măria sa Hora* al regizorului Emil Loteanu, cunoscut poet al ecranului.

Drept obiect de studiu el își alege dansul *Hora*, cel mai complex și mai răspândit dans popular românesc, „...deoarece conținutul horei se răsfrânge în toate planurile și direcțiile de activitate culturală, de la riturile magico-mitologice până la filosofia populară”[3], confirmă mitologul Romulus Vulcănescu, menționând amploarea fenomenului horal în universul spiritual al neamului. Pentru a demonstra substratul mitologic, vechimea acestui dans și rolul lui în toate riturile de trecere regizorul își permite unele abateri de la criteriile filmului documentar, recurgând la o serie de reconstituiri poetice din detalii, ale anturajului, ale atmosferei de altădată, când *Hora* o dansau oștenii sau haiducii după o victorie sau chiar și la o pierdere: *Hora de jale* sau *Hora tristă*.

În mod special Emil Loteanu evidențiază în filmul său unul dintre simbolurile fundamentale ale lumii – cercul – figură de bază și în grafica horei noastre. Simbol

[3] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, Editura Academiei Române, 1985, p. 371.

https://biblioteca-digitala.ro

al perfecțiunii și al eternei mișcări, cercul, dincolo de faptul că „imită hora planetelor în jurul soarelui"[4], dispune și de o forță magică de apărare: o atestă arhitectura circulară a așezărilor rurale, a stânelor și a cetăților noastre. Astfel se motivează „participarea activă" a cetății Soroca la *Horă*, paralelismul efectuat de regizor prin montaj și chiar prin componența cadrului dintre cercul format de zidurile cetății și grafica circulară a *Horei*.

Prin racursiuri expresive, prin mișcări libere ale aparatului de filmat, prin montaj, accente muzicale și efecte sonore regizorul Emil Loteanu ne demonstrează că *Hora* evoluează după o ilustrare actanțială a unei serii de mitologeme din mai multe mituri ancestrale și este un limbaj plastic al gesturilor, o intercalare organică de figuri, mișcări, de modulări plastice ale corpului și vibrațiilor sonore extaziate în împliniri emotive, estetice și chiar cu ușoare nuanțe senzuale. Astfel regizorul face ca *Hora* să devină pentru spectator o formă dramatică de expresie a lumii interioare, un spectacol fascinant cu origini vechi și nobile, regizat de timpuri și de marii coregrafi anonimi. Loteanu a intuit că universul *Horei* deschide posibilități de a pătrunde cu aparatul de filmat în noi zone de cunoaștere prin documentarul etnofolcloric.

Criticul de artă francez Élie Faure face o paralelă între film și dans, cărora le este omogenă aceeași misiune de a jonciona plastica cu muzica prin miracolul ritmului concomitent vizibil și audibil. Apoi, după ce constată că „...artele nu șterg din memoriile noastre, dar ritmul și mișcarea dansului se pierd în uitare o dată cu însăși existența dansatorului"[5], se întreabă retoric: „Cine știe dacă nu cinematograful, perpetuând dansul sub ochii generațiilor și, mai ales, găsind în propriile lui resurse mijlocul de a precipita în durată drama mișcătoare a formei, nu este dorit să le restituie demnitatea celor mai complete dintre artele plastice, care încorporează în ritmul lor toate mijloacele de expresie ale tragediei spirituale ce și-o împărțeau până acum arhitectura, sculptura pictura și muzica?"[6] Astfel, criticul francez evidențiază funcția de salvgardare prin film a artelor, în mod special, a operelor coregrafice. Prin această funcție se caracterizează și filmele: *Dansuri românești* (regie: Ion Bostan), *Călușul* (regie: Laurențiu Damian), *Ecoul văii fierbinți* (regie: Emil Loteanu), *Dansuri de toamnă* (regie: Vlad Iovițâ), *Jocul, Vine nunta* (regie: Andrei Buruiană), *Duminica sufletului* (regie: Dumitru Fusu).

Criticul rus Leonid Gurevici scria despre *Măria sa Hora*: „E un film talentat. E firesc că la expresivitatea coloritului moldovenesc a contribuit însuși materialul filmic. Și, totuși, pe lângă toate acestea se simte cunoașterea tradițiilor populare, perceperea profundă a spiritului național"[7].

[4] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, traducere din limba franceză de Daniel Nicolescu, Doina Uricariu, Olga Zaicik ș.a., vol. I, București, Editura Artemis, 1994, p. 229.

[5] Elia Faure, *Funcțiile cinematografului*, traducere din limba franceză de Ion Caraion, București, Editura Meridiane, 1971, p. 20.

[6] *Ibidem*, p. 21.

[7] Леонид Гуревич/Leonid Gurevich, *Без ясной цели* [Lipsa unui scop determinat], în „Искусство кино" [„Art Cinema"], Москва [Moscova], 1964, № 3, p. 29.

https://biblioteca-digitala.ro

Narațiunea filmică e lipsită de declarații pompoase sau epitete gratuite, cum se obișnuia în astfel de filme, dominantă rămâne substanța reflexivă, implicând sentimentele, inteligența și discernământul regizorului.

Ritualul înmormântării i-a servit regizorului Mircea Chistrugă în filmul *Și mâine iar va ieși soarele* drept motiv pentru a aborda o serie de probleme importante, ce țin de categoriile existențiale și spirituale, de filosofia vieții. Mesagerii acestor idei filozofice devin niște oameni simpli, care sapă groapa de mormânt prietenului lor decedat. Autorii, folosindu-se de o stare aparte a omului, când acesta se află la un grad extrem sau suprem de percepere a rostului vieții și concomitent de o sinceritate sporită, au reușit ca în emotivele, uneori și naivele lor aduceri-aminte sau meditații, să descopere idei profunde despre dragoste, omenie, despre cosmos și despre rostul omului pe pământ. Micromonologurile lor emană o mare bucurie de a trăi.

Din meditațiile și comportamentul protagoniștilor desprindem ideea că realitatea (versus alegoria), adică, de fapt, viața, nu este altceva decât o străduință a omului de a realiza cât mai multe fapte pe pământ; aceasta este și pregătirea pentru moarte, care și ea nu este atât de „straşnică" precum ni se pare. Și poate fi întâmpinată cu dansuri, cântece și voie bună, căci viața continuă, și mâine, ca și astăzi, iar va ieși soarele.

Conceptul dramaturgic al filmului este conștientizat tocmai în acordul final al filmului, când ne dăm seama că acei oameni triști, dar veseli, înțelepți și naivi săpau o groapă de mormânt pentru prietenul lor decedat și improvizau ce-i plăcea acestuia mai mult: unele însemne ale vieții.

Grație construcțiilor alegorice, expresiilor cu tâlc, dramaturgiei și însăși compoziției filmului, consemnăm și unele particularități parabolice conținute în funcția acestei narațiuni filmice concepută la modul figurat.

Și regizorii Vlad Druc și Mircea Chistrugă, autorii documentarului *Jocurile copilăriei noastre*, nu s-au limitat doar la faptul de-a aduce în fața spectatorului jocurile sportive ale strămoșilor noștri, care și acestea constituie niște caracteristici importante ale felului nostru de a fi, subiecte demne de investigațiile specialiștilor din domeniul etnografiei și etnologiei. În film persistă nostalgia acestor cineaști după paradisul pierdut al copilăriei lor, după zgomotoasele oine, țurci, cal, capre, minge în cerc și alte jocuri pe care le-au adunat cadru cu cadru din Moldova cea din stânga Prutului. În ochii noștri acestea au pierdut duelul cu timpul și au cedat locul hochey-ului, baseball-ului, rugby-ului, mottoball-ului și altor jocuri sportive moderne.

Pentru regizorii acestui film vechile noastre jocuri sportive nu sunt numai producătoare de senzații spectaculoase. Angajând animatorii săi la realizarea unui nou model al lumii, jocul devine un act creativ complex și ține atâta timp cât durează acest act. Anume, în toiul jocului, oamenii se deschid așa cum sunt ei: fricoși sau curajoși, cinstiți sau lași, puternici sau slabi. Pe ecran observăm cum jocul devine o captivantă, dar și o serioasă încercare a individului: copiii se transformă în maturi, iar aceștia se pomenesc copii.

https://biblioteca-digitala.ro

Narațiunea filmului se desfășoară ușor, într-o dinamică lejeră și numai în aparență haotică, în fond, fiind reușit gândită conceptual și compozițional. Multe secvențe din aceste microspectacole amintesc prin atmosfera și arhitectonica cadrului de tainele picturii bătrânului Pieter Bruegel, care s-a afirmat prin realizarea crochiurilor pe viu (*naer t leven*), ceea ce îl apropie de estetica filmului documentar. Iar în cazul tabloului *Jocurile copilăriei* al plasticianului flamand găsim unele similitudini cu jocurile noastre sportive, dar și cu filmul cineaștilor moldoveni.

Pentru Bruegel în majoritatea lucrărilor sale, dar mai ales în cele de inspirație etnografică (*Nunta țărănească, Dans țărănesc* ș.a.), erau importante exactitatea didactică și jocul detaliilor în compunerea scenelor de gen. Iar perceperea celor 84 de jocuri sportive ale copiilor flamanzi din secolul al XVI-lea, incluse în tabloul său, impunea, ca mai toate lucrările sale, prin spectaculos, dar și printr-o lectură perseverentă și minuțioasă. Și în film se depistează ușor tendința autorilor spre spectaculos, spre o dinamică captivantă a acelor microspectacole regizate și jucate de copii. Și tabloul *Jocurile copilăriei*, și filmul sunt supuse unei viziuni panoramice, unei compoziții multiplane, în formă de frescă și unui colorit dinamic ce conferă plenitudine, sobrietate și lucrării plastice, și celei audiovizuale.

Ingenios, conferindu-i calități de catalizator au utilizat autorii imaginea exploziei de la cariera din preajma maidanului cu jucători în canavaua dramaturgică a filmului, provocând noi semnificații, asocieri imprevizibile, care duc și la ideea că frumosul (binele) e mereu amenințat de ceva urât (rău). Astfel, și acest moment orientează caracterul etnografic al filmului spre alte perspective.

Printr-o altă funcție, cea cognitivă, filmul etnografic își manifestă capacitatea de reflectare în conștiința omului a datelor obiective, de transmitere a cunoștințelor și informațiilor. Acestea constituie unele dintre particularitățile funcției științifice a filmului etnografic, care, printre alte posibilități, facilitează, spre exemplu, utilizarea metodei comparatiste în cercetarea unor mutații noi sau a unor metamorfoze în fenomenele etnografice. Drept exemplu pot servi cele două filme despre unul și același obiect – satul Cornova din Basarabia. Primul film este creat în 1931 de o echipă de regizori – Henri Stahl, Anton Golopenția – în frunte cu sociologul Dimitrie Gusti, după ce se afirmase cu filmele *Obiceiuri populare românești* (1928, regizor: Mihail Vulpescu), *Drăguș – viața unui sat românesc* (1929, regizori: Paul Sterian, Nicolae Argintescu-Amza). Cel de al doilea film este realizat de către regizorul Pompiliu Gîlmeanu, după șaizeci și doi de ani. Această metodă are mari deschideri spre cercetarea științifică a celor mai diverse aspecte, nu doar din domeniul etnografiei, ci din toate tărâmurile vieții.

Funcția științifică a filmului etnografic a interesat-o pe cercetătoarea Germina Comanici, care apreciază că „filmul reflectă un proces de esențializare, cu reliefări, acesta constituind un document util în cercetarea științifică. Filmul etnografic, având ca tematică obiceiurile popoarelor, constituie un tip de document de mare utilitate științifică în tezaurizarea acestui construct cultural, complex prin varietatea mijloacelor prin care se transmite mesajul. Surprinzând un fenomen sincretic, acest tip de

https://biblioteca-digitala.ro

document oferă informații unor categorii largi de specialiști din domeniul etnografiei, folcloristicii, etnomuzicologiei, cercetători ai artei populare. Conform scopului urmărit, dincolo de informația de ansamblu se pot valorifica informații prin anumite decupaje"[8]. Deoarece cercetătoarea vorbește numai despre funcția științifico-informativă, am vrea să credem că recunoaște și alte funcții ale filmului etnografic.

Unilaterală ni s-a părut și opinia lui Jean Rouch, etnograf și cineast francez, care, la 1968, când polifuncționalitatea filmului etnografic de nonficțiune era recunoscută în toată lumea, afirma că „un film este etnografic atunci când se combină rigoarea anchetei științifice cu arta expunerii cinematografice"[9]. Dar oare dacă se filmează un fenomen etnografic în stare brută, lipsit de „rigoarea anchetei științifice", atunci acesta nu poate fi un film etnografic? Cu certitudine că da. De acest fapt s-a convins mai târziu și regizorul J. Rouch.

Tot această funcție cu tentă științifică, orientată spre cercetare, poate fi atribuită și filmului *Arta ouălor încondeiate*, semnat de Paula Popescu Doreanu, unde printr-o abordare analitică a motivelor se profilează perpetuarea diversității acestora, dar și fantezia și măiestria desenatorului popular, manifestată prin milenarul meșteșug, care în fața noastră devine artă, „ritual", moment de creație, „rugăciune în fața icoanei", trudă și gest efemer (Laurențiu Damian).

În felul de abordare a fondului ideatic, acest film are afinități cu alte două filme ale aceleiași regizoare, Paula Popescu Doreanu, *Podoabe* și *Despre țesături și ceva în plus*, în care mai apare și o ușoară tentă didactică venită, probabil, din doleanța instinctivă a protagoniștilor, dar și a autorilor acestor filme de a împărtăși lumii tainele măiestriei acestor artiști.

Caracteristicile funcției estetico-cognitive domină filmele cu tematică etnografică ale cineastului Slavomir Popovici, care într-un stil eseistic evocă tradiții și permanențe spirituale ale poporului român. Aici se evidențiază ciclul de filme *Semne: Soarele negru, Semnul Bradului, Semnul omului, Grâu*. Toate sunt dedicate ornamenticii populare românești cu ancestralele ei motive și semnificații: ale soarelui, ale pâinii (colacului), ale bradului, ale șarpelui și, desigur, ale omului. Acest ciclu de filme apelează direct și la unele categorii filosofice pe care spectatorul le poate ușor depista și asimila, o funcție mai rar întâlnită în filmul etnografic de nonficțiune. Avem în vedere viziunea filosofică asupra lumii exprimată reușit, prin limbajul cinematografic, transfigurând semnificațiile mai importante ale acelor motive din perspectiva etapelor esențiale ale vieții umane: nașterea, viața (dragostea, nunta) și moartea. Dar aceste evenimente întotdeauna aglutinează emoții, nostalgii, bucurii și alte provocări ale lumii interioare, care, trecute în limbaj cinematografic și aranjate conform legilor dramaturgiei, pot crea efecte artistice și psihologice imprevizibile.

[8] Germina Comanici, *Filmul etnografic*, în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor «Constantin Brăiloiu»", București, Editura Academiei Române, tom. 11–13, 2000–2002, p. 449.

[9] *Apud* Jean Copans, *Introducere în etnologie și antropologie*, traducere din limba franceză de Elisabeta Stănciulescu și Ionela Ciobănașu, Iași, Editura Polirom, 1999, p. 139.

https://biblioteca-digitala.ro

Funcția cognitivă a filmului etnografic se identifică și în pelicula *Ornamente* a regizorului basarabean Ion Mija, care a încercat să descifreze prin limbaj cinematografic conotațiile unor motive ale ornamentelor vestimentare, de pe covoare, din arhitectura și arta populară.

În filmografia etnografică loc important îl ocupă filmele dedicate obiceiurilor calendaristice legate de reînvierea anotimpurilor, mai reprezentative fiind cele ce țin de Anul Nou. La studioul *Moldova-film* aceste evenimente au fost fixate în mai multe pelicule, dintre care *De sărbători* (1968, regizor Vlad Ioviță), *Viața în imagini* (1968, regizor, Emil Loteanu), *Ecoul sărbătorilor de iarnă* (1968, regizor Pavel Bălan) ș.a. Funcția acestor filme este mixtă. Aici se întâlnesc, se interferează funcția estetică cu cea de valorificare, de instruire și cu toate celelalte.

Din mai multe filme etnografice se profilează și funcția de instruire. Prin intermediul acestui produs audiovizual putem să învățăm un cântec, o conocărie, o colindă sau niște figuri dintr-un dans mai vechi.

Ce-i drept, această funcție o poartă majoritatea filmelor etnografice și folclorice. Mai pronunțată ni s-a părut în filmele documentariștilor români Ion Bostan (*Doina Oltului, Obiceiul primei hore*), Paula Popescu Doreanu (*Căluşarii*), Slavomir Popovici (*Nunta de pe Valea Caraşovei*), Laurențiu Damian (*Maria Tănase*) ș.a. La aceeași categorie de filme putem adăuga și lucrările cineaștilor de la studioul *Moldova-film:* Gheorghe Vodă (*Nunta*), Anatol Codru (*Tălăncuța* și *Roua de pe izvoare*), Vlad Druc (*Ploi de dor* și *Vai, sărmana turturică*), Ștefan Bulicanu (*Așa-i viața omului*) ș.a.

Prin capacitatea sa de a fi o limbă universală, impresionând spiritul uman prin procedee unanim accesibile, filmul are mari posibilități în domeniul relațiilor interculturale, de schimb de valori, de propagare între popoare a fenomenelor etnofolclorice și etnologice.

O funcție importantă a filmului etnografic este și aceea de conservare a imaginii unor fenomene etnografice, etnologice sau folclorice. Mai ales ale celor care sunt pe cale de dispariție. Astăzi, în Republica Moldova doar în imaginile unor filme ca *Tălăncuța* (regizor: Anatol Codru) sau *Leru-i ler și Florile dalbe* (regizor: Tudor Tătaru) mai putem vedea *Paparudele* sau *Caloianul*, fiindcă în realitate acestea nu mai există.

În prezent, din mai multe motive – principalul fiind marile exoduri ale popoarelor – toate obiceiurile și tradițiile noastre autentice sunt deja poluate sau chiar amenințate de dispariție. Și, întrucât împreună cu tradiția se transmit valorile spirituale, culturale, morale ale poporului, ar fi necesar să se sporească funcția de păstrare și valorificare a acestora prin film. Grație noilor tehnici și tehnologii, filmul etnografic poate beneficia de mai multe avantaje, privind producerea și difuzarea lui prin rețelele mass-media, fapt ce prea puțin îi interesează, astăzi, pe producătorii de film, care, în goană după profit, obținut cât mai ușor și cât mai rapid, ignoră filmul etnografic.

Chiar dacă sintagma „cultură și culturi" provoacă încă discuții, polemizând la un pol despre criza identității, iar la alt pol despre avantajele globalizării, pericolul

https://biblioteca-digitala.ro

nivelării globale a specificităților culturale devine tot mai real, în pofida faptului că pierderea tradițiilor echivalează cu degradarea moștenirii spirituale a poporului. Și astăzi ca niciodată trebuie să fim vigilenți cu invazia colonizatoare de tradiții, obiceiuri și ritualuri impuse de aiurea, fiindcă sunt încă posibilități de-a îmbunătăți această stare și de a promova tradițiile autohtone.

Or, așa cum preciza exegetul Marin Aiftincă, studiind materialele Conferinței Internaționale cu genericul *Dialogul tradițiilor culturale. Perspective globale* (Istanbul, 2003): „În favoarea aprofundării și valorificării acestui potențial de creativitate se pronunță un viguros curent de gândire, care îndeamnă să privim spre interiorul tradiției culturale, pentru a descoperi acolo resursele ce pot contribui la umanizarea și îmbogățirea progresului social uman"[10]. În aceste condiții apare necesitatea de a amplifica funcțiile de păstrare și valorificare a filmului etnografic.

Conform unei tipologii bazate pe criteriile esteticii filmului de nonficțiune din ultimii ani, elaborate de Patricia Aufderhide, cunoscut critic și teoretician de film, acest gen este împărțit în șapte subgenuri principale, printre primele fiind nominalizat filmul etnografic[11]. Acest fapt e legat și de actualizarea problemelor etnografice și etnologice din perspectiva crizei de identitate în plan european sau chiar mondial și vrem să credem că acestei categorii de filme i se va acorda mai mare importanță atât în ceea ce privește producția, cât și valorificarea.

[10] Marin Aiftincă, *Tradiție și valoare în perspectiva comunicării interculturale*, în „Academica", București, Academia Română, 2004, nr. 31, p. 121.

[11] Patricia Aufderhide, *Documentary Film: a Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2007, p. 56.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

ECONOMIA BAZATĂ PE CUNOAŞTERE PENTRU COMUNITĂŢI LOCALE

OCTAVIA COSTEA

Knowledge-based Economy for Local Communities

Our paper summarises and formalises the data of the project *Knowledge-based economy*, component of *Technical assistance for ICT use in schools and local libraries*, project carried out by the Romanian Government – Ministry for Information Society and the World Bank, conducted over the period October 2011 – December 2012. The project derives from the concept of *knowledge-based economy* which is the use of knowledge technologies to produce economic benefits. In the project, the initial activity was the training course for the realization of eligible projects in 229 rural and small urban disadvantaged communities. Human and social dimensions and values proposed in the projective component were integrated skills, confidence in the ability to succeed and confidence in authorities, regaining self-esteem, entrepreneurship, intra- and inter-community cooperation, participation, partnership and voluntary Europe. We add here, connecting rural households to the wider market and the transfer of information from the extra - rural in the countryside. The vision was multisectorial, the stake was the ability of the audience groups to obtain (e)-information, to use it cleverly and to produce, further, (e)-knowledge transformed into profit (www.ecomunitate). This advantage is transferred into a variety of outcomes that improve quality of life: power, time, competitiveness, money, experience, lack of inhibition, openness, equal rights, opportunities, projects and business partnerships, national and international cooperation opportunities etc. Once the beneficiaries acquired to have the ability to use the needed tools, it is not necessary an external intervention to keep the created need awake.

Keywords: *knowledge-based economy, integrated skills, regaining self-esteem, entrepreneurship, quality of life*

Cuvinte-cheie: *economie bazată pe cunoaştere, competenţe integratoare, redobânirea respectului de sine, antreprenoriat, calitatea vieţii*

ECONOMIA BAZATĂ PE CUNOAŞTERE

Economia bazată pe cunoaştere este un concept complex şi multifaţetat, specific pentru dinamismul realităţilor postmoderne, a cărui esenţă este *folosirea tehnologiilor cunoaşterii pentru a produce beneficii economice. Economia bazată pe cunoaştere* este formată dintr-o varietate de componente: informaţie de calitate, canale adecvate pentru acces şi diseminare, participare la toate nivelurile sociale, educarea utilizatorilor, utilizarea resurselor eco-eficiente, investiţie în capitalul social, conectivitate şi infrastructură competitivă, costuri mai mici, eficienţă mai

Anuar IEF, serie nouă, tom. 25, 2014, Bucureşti, p. 229–235

https://biblioteca-digitala.ro

mare, servicii publice inteligente, incluziune socială prin TIC, un acces direct şi colaborare la piaţa globală de conţinut (inteligenţa colectivă), sprijin pentru intreprinderile mici şi mijlocii, dezvoltarea domeniului cercetării pentru inovarea continuă a capitalului de cunoaştere. Obiectivul final al unei economii bazate pe cunoaştere este creşterea produsului intern brut prin investiţia în capitalul uman care, cu ajutorul tehnologiei informaţiei şi al instruirii, învaţă să genereze şi să exploateze cunoaşterea[1].

Programul *Economia bazată pe cunoaştere* (EBC) dezvoltă conceptul prezentat anterior, specific şi pentru dinamismul realităţilor din România în perioada post-aderare. Proiectul vizează spaţiului rural şi mic urban (oraşe cu o populaţie mai mică de 30.000 locuitori), acolo unde nu există acces la informaţie digitală şi nici competenţe de a o folosi şi a o exploata. Mediile de învăţare în care s-a investit şi încă se investeşte pentru crearea de competenţe-cheie sau integrate sunt acelea care pot participa la dezvoltarea locală, producând schimbări de natură să transforme societăţile comunitare în centre economice sustenabile şi social competitive: cultură, educaţie, administraţie locală şi mediul de afaceri. Viziunea este multisectorială, a cărei miză este abilitatea cu care grupurile de audienţă vor şti să obţină informaţia, să o folosească inteligent şi să producă, mai departe, cunoaştere pe care s-o transforme în profit. Acest profit se traduce printr-o varietate de rezultate care îmbunătăţesc calitatea vieţii: competenţe, timp, competitivitate, bani, experienţă, dezinhibiţii, deschidere, drepturi egale, oportunităţi de proiecte şi de afaceri, parteneriate, oportunităţi de cooperare naţională şi internaţională etc. Odată ce beneficiarii lui capătă abilitatea de a folosi instrumentele necesare, nu mai este nevoie de intervenţii externe pentru a menţine trează nevoia creată. Aceştia înşişi vor constitui relee de dezvoltare locală. Este un proces ireversibil de schimbare socioculturală, care creează un potenţial aplicabil la nivelul întregii societăţi rurale şi mic-urbane.

SPRIJIN PENTRU DEZVOLTAREA ŞCOLILOR ŞI A COMUNITĂŢILOR DIN HARTA EBC

Obiectivul componentei *Asistenţă tehnică pentru utilizarea TIC în şcoli şi în biblioteci locale* a fost de a oferi sprijin pentru dezvoltarea şcolilor EBC prin servicii de instruire şi de asistenţă pentru scrierea şi pentru depunerea de proiecte cu finanţare. Activităţile au vizat sprijinirea procesului de dezvoltare şcolară prin organizarea de stagii de instruire şi prin furnizarea de servicii de asistenţă pentru scrierea de proiecte în scopul atragerii de finanţări. Un accent deosebit s-a pus pe activităţile ce presupun utilizarea eficientă a resurselor TIC atât de către elevi şi profesori, cât şi de către alţi reprezentanţi ai comunităţii locale EBC, precum şi pe valorificarea specificului local.

[1] *Cf.* www.comunitate.ro, accesat pe 03.03.2014.

https://biblioteca-digitala.ro

Demersurile de asistență tehnică pentru scriere și pentru depunere de proiecte cu surse de finanțare au fost:

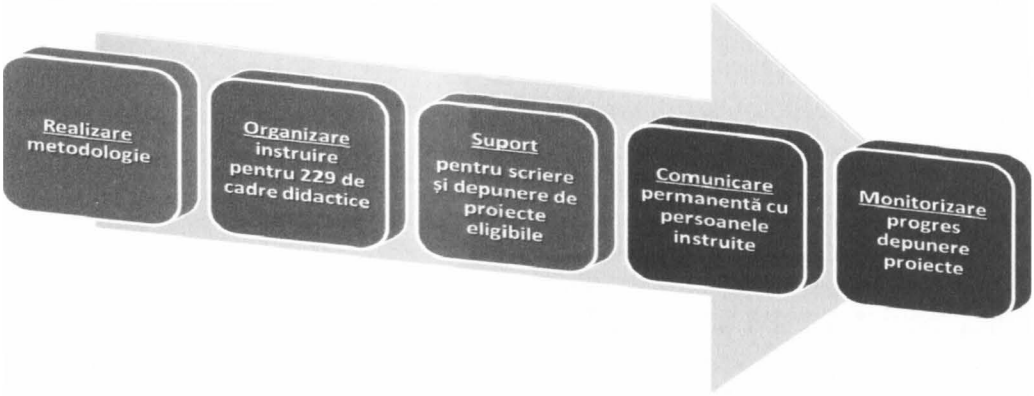


Fig. 1 – Etape de asistență tehnică.

Analiza concluziilor și a recomandărilor rezultate din activitățile derulate în cadrul proiectului *Asistența tehnică în școli și în biblioteci locale* a vizat potențialul integrator, constructiv și participativ al resurselor umane din școli și din comunități locale EBC, cumulând experiențele și rezultatele proiectului. Evaluarea componentei a fost de tip proiectiv, structurată pe un model critic și deschis de proiect, care a permis analiza de intrări și de ieșiri, precum și progresul proiectului, pe baza indicatorilor vizați și a rezultatelor așteptate.

Beneficiarul instituțional a monitorizat stagiul și efectele de formare prin facilitatori locali pentru a contribui la validarea competențelor integratoare dobândite de persoanele resursă formate pentru școlile și comunitățile locale EBC în piața concurențială de proiecte cu surse de finanțare. Proiectul EBC cuprinde o gamă largă de intervenții suport pentru rețeaua de școli și de comunități EBC, pentru persoane resursă formate în stagiul de scriere și de depunere de proiecte de la Brașov, de exemplu, precum și pentru alte cadre didactice din rețeaua EBC care și-au propus să participe la aducerea de venituri suplimentare școlii, să-și construiască un traseu de dezvoltare personală și socio-profesională, să participe la dezvoltarea instituțională și comunitară. Vorbim aici de efecte cumulative în timp: cadrele didactice participante la diferite proiecte, în mod ideal, devin motivate ca, pe viitor, să participe și la alte proiecte și să demultiplice această experiență inedită în comunitățile proprii și în alte comunități.

Auditul intern al proiectului a furnizat evaluarea independentă a managementului riscului, a controlului și a proceselor de formare, conducere și de monitorizare pe etape de proiect, conform *Caietului de sarcini*. Datele prelevate ne-au permis să decelăm dimensiuni cantitative pe palierul de proiecte depuse, proiecte eligibile și proiecte finanțate pe tipuri de programe, precum și valori financiare de tip cantitativ pe tipuri de programe. De asemenea, pe lângă evaluarea globală a școlilor

https://biblioteca-digitala.ro

şi a comunităţilor implicate în proiectul EBC, am putut decela informaţii globale legate de grupurile-ţintă – cadre didactice care au nevoie de abilitare şi cadre didactice femei. Valoarea financiară potenţial atrasă prin proiecte cu surse de finanţare nerambursabile a fost estimată la 2.305.178 euro, media de fonduri pe comunitate a fost de 10.066 euro. Raportul Băncii Mondiale a apreciat contribuţia proiectului EBC la PIB-ul României.

MEDII COMUNITARE DE FORMARE

Mediul de gestiune a informaţiei a fost abordat într-o triplă congruenţă de factori: suport electronic, prelucrare şi centralizare de date pe care utilizatorii le pot folosi pentru a cataliza procesul de învăţare.

Mediul de formare tutorială a sprijinit beneficiarii individual, prin selectarea informaţiei şi a consilierii didactice *on line*, accesibile şi impersonale, preluate dintr-un meniu oferit de coordonatorii de tutoriat, de exemplu, portalul www.ecomnitate.ro. Atributele mediului tutorial sunt de gestionare a resurselor de învăţare care să fie uşor de folosit, mai explorative decât negocierea nevoilor individuale de la nivelul formării directe dintr-un stagiu, dar şi de conectare a cursanţilor la o comunitate virtuală profesională.

Mediul de învăţare este asociat procesului cognitivist de integrarea TIC pe etape de eveniment: (1) captarea atenţiei; (2) informarea utilizatorilor privind obiectivele; (3) stimularea reapelării cunoaşterii prioritare; (4) progresul conţinutului; (5) progresul ghidării învăţării; (6) utilizatorii demonstrează o nouă înţelegere; (7) progresul feed-back-ului; (8) evaluarea performanţei; (9) progresul retenţiei şi al transferului. Scalarea evenimentelor TIC în ora de clasă este inspirată de literatura consacrată din domeniu. Demersurile de integrare TIC sub aspect dinamic şi performativ, corelaţiile se realizează global şi paralel în şi între grupurile de respondenţi din comunitatea virtuală de învăţare.

Proiectul EBC a valorificat, în special, mediul de învăţare socială şi de incluziune digitală care se dezvoltă, mai ales, în proiecte. Faza iniţială a fost legată de dimensiunea externă a proiectului – de aici, activitatea perseverentă a coordonatorului şi a operatorilor de a determina pro-atitudini şi de a sensibiliza pentru proiect. Fazele mediată şi finală au fost cocepute ca dimensiuni proiective, transformatoare de sens comun şi comunitar, realizate, mai ales, pe suport TIC.

După cum ştim, sensul este localizat într-un proces, iar negocierea sensului se realizează în proiect. Experienţa umană ne demonstrează ideea de evoluţie prin pertinenţa sensului, deci a proiectului. Proiectul devine o formă de învăţare, structurează experienţe, conferă un sens comun şi comunitar, are nevoie de un suport de comunicare, direct sau *on line*. Interesantă, în proiect, este fuziunea dintre cele două modalităţi de comunicare, faţă în faţă şi *on line*, prin care comportamentele se modelează. Practica socială devine astfel o sursă de coerenţă a comunităţii prin trei dimensiuni de relaţie: angajament reciproc; parteneriat, care

https://biblioteca-digitala.ro

nu înseamnă numai rețea sau echipă – proximitatea generează parteneriat (de aici, importanța culturii vecinătății într-un proiect comunitar); un repertoriu împărtășit *direct și on line* de toți conferă specificitate și brand pentru comunitate.

În ordinea de formare a participanților, specificitatea locală a reprezentat o resursă valoroasă de bune practici și de integrare TIC, implicând cunoașterea problemelor specifice ale școlii, menționarea nevoilor școlii și ale comunității, identificarea grupurilor țintă, cunoașterea dificultăților școlii, identificarea perspectivelor de dezvoltare instituțională și comunitară. Domenii tematice abordate de către participanți au fost: istoria, organizarea spațiilor, arhitectura, patrimoniul, populația, alimentația, comerțul, meșteșugurile, activități ale oamenilor, servicii, școala și școala după școală, circulația, securitate și prevenție, informarea, publicitatea, viața culturală, timpul liber, sporturile, reciclarea materialelor domestice, poluarea, zgomotul, mediul natural ș.a.

VALORI PROCESATE

Valori în școală:

– Participare și învățare: progresul clasei, echipa de profesori, progresul școlii.

– Management și mobilizare: repertoriu didactic, explorare, colaborare, practici reflexive; colegialitate, echipa de profesori, progres continuu, proiectul școlii; conținut, strategii didactice, abilități, management.

Valori individuale (libertatea, expresia personală, proprietatea) vs. *valori colective* (relația de membru, apartenența, ordinea socială).

Valori materialiste (banii, munca productivă, coeziunea socială, autoritatea, munca, bunăstarea) vs. *valorile postmaterialiste* (timpul liber, munca voluntară, educația pentru toți, e-incluziune și incluziune socială, toleranță și reciprocitate, interculturalitate).

Valorile de participare europeană: (dezvoltarea cunoașterii și înțelegerii diversității culturale și lingvistice europene; integrare profesională și cetățenie activă; îmbunătățirea managementului școlar și a metodelor pedagogice; promovarea diversității lingvistice în Europa și încurajarea folosirii tuturor limbilor oficiale ale Uniunii; creșterea speranței medii de viață în Europa; ameliorarea cunoștințelor și a competențelor adulților; dezvoltare personală; creșterea capacității de angajare și a participării la piața europeană a muncii; îmbunătățirea atractivității educației profesionale și a formării profesionale; familiarizarea cu noi tendințe în Europa; responsabilitate socială; îmbunătățirea parteneriatului școală–comunitate; îmbunătățirea accesului elevilor din mediile sociale defavorizate la un învățământ de calitate; promovarea cetățeniei active în rândul tinerilor; dezvoltarea sentimentelor de solidaritate și de toleranță; sprijinirea înțelegerii reciproce între tinerii din diferite țări; promovarea cooperării europene și contribuția la îmbunătățirea calității sistemelor de susținere a activității de tineret).

https://biblioteca-digitala.ro

FORMARE PENTRU MARKETING ŞI BRAND

La conținutul de formare, s-a adăugat construcția unei strategii de marketing pentru proiectul comunitar, constând în valorificarea rețelelor de asociații profesionale, publicarea în reviste naționale și locale, pe site-uri, de exemplu, www.comunitate.ro, redactarea de rapoarte documente la nivel național și internațional, contacte informale (de exemplu, Conferința națională EBC). Brainstorming-ul a fost un mijloc de a obține un număr mare de idei într-un grup de subiecți într-o perioadă scurtă de timp. Suportul TIC a furnizat un spectru de aplicație foarte larg în marketingul proiectelor.

În același timp, din conținutul de formare a făcut parte și metodologia de identificare și de construire a brandului. Spre deosebire de strategia de marketing, brandul ocupă deja un spațiu în percepția consumatorului sau este construită așteptarea pe baza unui complex de factori, în cadrul cărora sunt pre-formate gustul public și decizii de consum. Strategia de branding se diferențiază în funcție de produse și de producători, construiește o valoare economică atât pentru consumator cât și pentru proprietarul brandului. Ca urmare, brandingul este o strategie, iar brandul este sensul atribuit pertinent. Brandul a fost corelat, în metodologia formării, cu brandul de echitate care a adăugat alte atribute suplimentare specifice brandului, inclusiv, reputație, simboluri, asociații și nume. Expresia financiară a elementelor de brand de echitate este valoarea recunoscută de brand: de exemplu, hologramа istorică și etnografică a comunității Nistorești, județul Vrancea; jocul public de șah în județul Olt; vitralii pe sticlă în județul Vaslui etc.

SPRE UN NOU MODEL COMUNITAR AXIOLOGIC

În acest cadru de referință, vorbim de noi dimensiuni: europene, antreprenoriale, de gen și de emancipare a condiției femeii din mediul rural și mic-urban, dimensiuni socio-culturale în politicile educaționale, de incluziune socială și de e-incluziune, de dimensiunea antreprenorială și acțională. La acestea, adăugăm identificarea unor factori specifici: factori de lărgire a spațiului comunitar, factori de continuitate și de sustenabilitate, factori de asigurare a calității, factori concurențiali, factori de interes și de satisfacere a nevoii de abilitare prin participarea la piața concurențială de proiecte cu surse de finanțare. Toate acestea, luate împreună, alcătuiesc un nou model de acțiune, model antropocentric educațional al școlii românești în comunitatea locală, o continuitate în timp a modelului antropocentric educațional patrimonial, bine conturat istoric de către Titu Maiorescu, Spiru Haret, Dimitrie Gusti, Nicolae Iorga ș.a.

Proiectul EBC a preconizat continuarea liniei de reușite a școlii românești prin valorificarea și exersarea tuturor resurselor locale (umane, materiale, naturale, informaționale etc.) pentru proiecte finanțate de dezvoltare instituțională și comunitară, vizând, concret, dezvoltarea personală, dezvoltarea socioprofesională

https://biblioteca-digitala.ro

pentru condiţiile actuale. Specificitatea acestui model acţional este dată de incorporarea pachetului de TIC, de antreprenoriat şi de specificitate locală. Valoarea educaţională adăugată este istorică, deoarece este un model actual de reuşită instituţională care constă în faptul că şcoala exersează, axiologic, valori locale şi globale, individuale şi colective, pătrunde şi exersează acţional în piaţa concurenţială de proiecte cu surse nerambursabile de finanţare. Acest nou model axiologic, critic şi acţional este constituit din valori educaţionale actuale şi inovative (TIC, specific local, valori europene, piaţa concurenţială de proiecte, valori postmoderne), cumulate la exerciţiul axiologic, critic şi de valorificare a patrimoniului pe care şcoala românească tradiţională îl avea.

BIBLIOGRAFIE

- *Classification of learning activities – Manual European Communities*, 2006, European Commission.
- *Competenţele cheie pe tot parcursul vieţii. Cadrul European de Referinţă*, noiembrie, 2004, Comisia Europeană.
- *Progress towards the Lisbon objectives in education and training – Indicators and benchmarks*, 2008, European Commission.

http://ec.europa.eu/education/lifelong-learning-programme/, accesat pe 03.03.2014.
www.anpcdefp.ro, accesat pe 03.03.2014.
www.ecomunitate.ro, accesat pe 03.03.2014.
www.finantare.ro, accesat pe 03.03.2014.
www.fonduristructurale.ro, accesat pe 03.03.2014.
www.llp-ro.ro, accesat pe 03.03.2014.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

VERŞUL BUCIUMANILOR

SABINA ISPAS

În anul 1979 Ovidiu Bîrlea, personalitate proeminentă a folcloristicii româneşti din cea de a doua jumătate a secolului al XX-lea, a publicat, la Editura Cartea Românească, romanul *Şteampuri fără apă*. Pentru mulţi dintre cei care îl cunoşteau, fie că erau foşti colegi sau colaboratori din Institutul de Etnografie şi Folclor unde, până în 1969, coordonase Sectorul de folclor literar, această formă de exprimare a creativităţii sale a fost surprinzătoare. [A publicat *Urme pe piatră* (1974), *Efigii* (1987), postume: *Drumul de pe urmă* (1999), *Se face ziuă, Romanul anului 1848* (2001).] Abia mai târziu, unii dintre noi am înţeles că literatura beletristică era o formă complementară prin care se dezvăluia, diferitelor categorii de cititori şi cercetători, acea personalitate puternică şi complexă care dăruise folcloristicii româneşti mii de pagini de studii teoretice şi îmbogăţise patrimoniul arhivei multimedia de folclor cu documente exemplare; romanele sale, amintirile, portretele creionate încifrau alte faţete ale căutărilor sale şi dezvăluiau o înţelegere a culturii populare româneşti în tot ce avea aceasta mai profund şi mai expresiv. Din informaţiile aflate în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor reiese că evenimentul istoric şi textul versificat – *versul* – în care acesta este povestit au constituit o temă de cercetare care l-a preocupat pe Ov. Bîrlea timp de mai mulţi ani. Faptul acesta este certificat şi de mărturisirile nepoatei sale pe care le citează Georgeta Orian în studiul *„Moştenirea" lui Ovidiu Bîrlea într-un roman-muzeu*: „acesta a fost mobilul scrierii romanului *Şteampuri fără apă*, de a reabilita memoria celor ce-au pierit prin închisori, unul dintre ei (Candianu Anii) fusese primul soţ al bunicii sale, Samfiruţa. Pentru acest roman s-a documentat zeci de ani. E cartea de care s-a bucurat cel mai mult şi care i-a adus cea mai mare satisfacţie"[1].

Culegătorul numeşte *Versul Buciumanilor* „baladă"; din punct de vedere categorial, textul este un *jurnal oral*[2] (versul), acesta fiind o variantă transilvăneană

[1] Georgeta Orian, *„Moştenirea" lui Ovidiu Bîrlea într-un roman-muzeu*, în vol. *Distorsionări în comunicarea lingvistică, literară şi etnofolclorică românească şi contextul european*, volum îngrijit de Luminiţa Botoşineanu, Elena Dănilă, Cecilia Holban, Ofelia Ichim, Iaşi, Editura Alfa, 2009, p. 543–554. Vezi şi Iordan Datcu, *Ovidiu Bârlea, etnolog şi prozator*, Bucureşti, RCR Editorial, 2013, p. 140–154.

[2] „Jurnalele orale sunt acele creaţii recente, cântece povestitoare cu caracter local şi ocazional, alcătuite ca relatări versificate şi cântate despre evenimente, întâmplări şi accidente care, găsindu-şi

https://biblioteca-digitala.ro

a unei asemenea producții generată de istorii recente, evenimente cărora creatorii populari le consacrau alcătuiri versificate, uneori cântate, de întindere mai mare sau mai mică. (În lucrarea *Jurnalul oral. Index tipologic și motivic, antologie de texte*, apărută în „Colecția Națională de Folclor", Cornelia Călin îl definește astfel: „un cântec de ascultare, cu referent, o întâmplare reală, «nefericită, tragică» care a apărut imediat în timp, în raport cu evenimentul întâmplat, senzațional și cotidian, cu funcție socială de informare"[3]. În *Indexul alfabetic al subiectelor narative ale jurnalului oral românesc* din amintita lucrare, *Versu' buciumanilor* poartă indexul CXXV. *Versul* funerar este o categorie distinctă și se înscrie în repertoriului ceremonial funebru.) De altfel, Ov. Bîrlea a fost unul dintre cei dintâi folcloriști care a contribuit la definirea acelei categorii a cântecului narativ numită în literatura românească de specialitate *jurnal oral*, printr-o prezentare minuțioasă a fenomenului narativ versificat cântat, în studiul publicat în „Revista Fundațiilor" (VIII, 1941) și intitulat *Procesul de creație al baladei populare*.

Ov. Bîrlea a căutat să obțină informații despre întâmplările acelea dramatice petrecute în 1886 în zona Bucium, așa cum au fost păstrate în memoria locuitorilor din Munții Apuseni, printre care copilărise și cu care se înrudea. Față de miile de pagini de studii folcloristice redactate și tipărite și de culegerile documentate, transcrise și tezaurizate în Arhiva Institutului de Etnografie și Folclor, romanele și eseurile par a se înscrie într-un capitol al activității sale despre care îi scria prietenului George Maniuc astfel: „am băgat de seamă că sunt «incapabil» de a improviza, cum se zice, de a mă exprima în scris – ca și oral (mai ales!) – așa pe nepusă masă: e nevoie de o perioadă – de altfel capricioasă ca durată – în care să rumeg cât de cât ideea (sau ideile), să-și facă oarecum vad în rezervorul spiritual (sau așa ceva), pentru ca apoi transpunerea să decurgă mai mult sau mai puțin neted. Uneori lucrul se întâmplă chiar în epistolele familiale și familiare... mă împiedic parcă de hârtie, mă opresc după câte o frază și nu știu cum s-o înnod mai departe"[4]. Este evidentă greutatea cu care decidea să-și transpună în forma scrisă gândurile și sentimentele în așa fel încât textul elaborat să-l reprezinte cu adevărat, un proces de creație care pare a fi marcat de aceeași

un creator, au îmbrăcat haina baladei și au fost sesizate de culegători ca palide lumini trecătoare pe orizontul epicii populare" – cf. Al. I. Amzulescu, *Balade populare românești*, vol. I, București, Editura pentru Literatură, p. 99. Petru Caraman este printre cei dintâi care identifică, în cadrul cântecului narativ, această categorie: „[...] a fost prima redacțiune a evenimentului *jurnal oral* [s.n.] de informație a poporului, însă nu literatură" – cf. *Contribuție la cronologia și geneza baladei populare la români*, II, în „Anuarul Arhivei de folklor", 1933, p. 21.

[3] Cornelia Călin, *Jurnalul oral. Index tipologic și motivic, antologie de texte*, București, Editura Erasmus, 1993, p. 34. Vezi și Cornelia Călin, *Încercare de reconsiderare a jurnalului oral românesc*, în „Revista de etnografie și folclor" tomul 27, nr. 1, 1982, p. 78–87.

[4] Ionela Carmen Banța, *Ovidiu Bîrlea. Ediție critică din fondurile documentare inedite*, București, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, 2013, p. 35.

https://biblioteca-digitala.ro

exigență și rigoare care îl caracterizau pe remarcabilul folclorist, cercetător și culegător, care a fost Ov. Bîrlea.

Am considerat interesant acest episod legat de perioada documentării care a premers scrierea romanului *Șteampuri fără apă*. Variantele manuscrise consemnate de Ov. Bîrlea, aflate în Arhiva institutului, sunt piese din „laboratorul de creație" al unui romancier cu un profil spiritual deosebit.

După cum se știe, autorul a scris romanul pornind de la un eveniment real – revolta din 1886 a unui grup de mineri din Bucium împotriva arendașului străin al minei de aur, care se temeau că le vor fi limitate drepturile și libertățile. Judecați și condamnați, unii dintre ei vor muri în închisoare, alții își vor ispăși pedeapsa, după care vor fi eliberați; printre ei a fost și autorul acestui jurnal oral, care a consemnat, în scris, evenimentele din punctul de vedere al protestatarilor. Autorul *Versului* a fost, așadar, unul dintre participanții la revoltă. Ov. Bîrlea a alcătuit fișa de informații nr. 556 din A.I.E.F. care conține „Date asupra autorului «Versului Buciumanilor»" furnizate de învățătorul Nicolae Lupu din Bucium-Poieni, jud. Alba.

După cum citim în fișa de informații, „*Versul Buciumanilor* [este] compus de țăranul fruntaș Alexandru Lupu din această comună [Bucium-Poieni]". Învățătorul afirmă: „Știu că autorul a trimis manuscrisul întreg Redacției gazetei «Libertatea» din Orăștie (actualmente redacția e în București), poate se va păstra însă, de unde îl puteți cere.

În ce privește datele biografice ale autorului versului acestea sunt: „A fost născut în comuna Buciumi-Poieni, din părinți onorabili: Nicolae și Catalina. A fost al 2-lea fiu din 5 frați și 1 soră. Era un om cu știință de carte, curajos și mai ales impunător, atât prin statura sa maiestoasă, cât și prin graiul său convingător. A fost printre primii fruntași din sat și a murit în vârstă de 73 ani".

Cercetătorul notează în continuare: „Date comunicate de N. Lupu, înv[ățător] director în Bucium-Poieni Muzeului regional A [lba] Iulia la 1 iulie 1942 ".

Pe manuscrisul lui I. Brătianu din Bucium-Cerbu culegătorul găsește următoarea însemnare: „Alexandru Lup s-a născut în anul 1862 în Comuna Bucium-Poieni, de profesie miner, a trăit 75 de ani, a murit în anul 1937". Informația nr. 554 conține un fragment de la începutul versului, informatorul, Jurca Simion din Bucium Poieni, în anul 1950 nereușind să-și amintească integral vreo variantă a textului. O altă informație, nr. 555, care poartă consemnat anul 1932 și este furnizată culegătorului de Ioan Deac din Țebea, conține următoarea notă: „Textul indentic cu cel din Bucium-Cerbu, probabil (nu are alte indicații) după care pare a fi copiat".

În fond, versul și romanul au un erou discret și crud, care se află în umbra tuturor evenimentelor și trăirilor dramatice: aurul. Aurul este un element chimic care se poate obține direct, în stare naturală, din nisipul râurilor aurifere și din

https://biblioteca-digitala.ro

depunerile aluvionare. Aurul Apusenilor a fost şi pare a continua să fie un bun disputat – ca şi acum 2000 de ani – între localnici, autohtoni şi persoane venite „din lumea largă". În secolul al XIX-lea, dar şi în mileniul al treilea, metalul acesta deosebit şi celelalte, care s-au adăpostit în preajma lui, par a emana o fascinaţie continuă, determinată de efectul pe care el, prin unicitate, îl provoacă – accesul la putere. „Cine are aurul face jocurile". „Aurul deschide raiul", dar tot el este „ochiul dracului". Astăzi, la fel ca acum 2000 de ani, spusele lui Virgiliu par a funcţiona la modul concret şi deloc figurat: *auri sacra fames* – „blestemată foame de aur".

Este util să prezentăm sub formă scanată – un avantaj al tehnicii digitale care reprezintă o altă latură a unei posibile puteri viitoare – o variantă manuscrisă culeasă de cel care s-a dovedit a fi un puternic şi devotat urmaş al celor ce ştiau ce înseamnă aurul Apusenilor. Georgeta Orian este una dintre puţinele specialiste care s-au aplecat spre această a doua faţetă a personalităţii lui Ov. Bîrlea. Ea face următoarea observaţie care credem că trebuie reţinută: „Romanul *Şteampuri fără apă* este romanul unui folclorist de excepţie, scris cu instrumentele celui care s-a născut într-o zonă folclorică de mare complexitate, a cules, a sistematizat, a interpretat materialul folcloric, a elaborat o metodologie a cercetării ştiinţifice a acestuia, deci cu instrumentele unui specialist. [...] Nivelul prim de lectură este puternic susţinut de partitura etnografică pe care autorul nici măcar nu intenţionează să o camufleze în vreun fel". Este o manieră „elegantă în care un veritabil om de ştiinţă a înţeles să depoziteze o cantitate considerabilă de material etnografic şi folcloric, pentru a-l salva de uitare"[5].

Pentru folcloriştii, etnologii, antropologii culturali şi istoricii care îşi desfăşoară activitatea de cercetare în anii noştri şi sunt de-a dreptul „copleşiţi" de importanţa studierii istoriilor personale, a istoriilor de familiile, istoriilor urbane şi a altor fenomene narative de acest tip, cunoaşterea şi actualizarea informaţiei din jurul unor asemenea texte de „balade", jurnale orale, deloc puţine în literatura populară românească, poate oferi un punct de referinţă important. Mai ales dacă sunt interesaţi de istoricul definirii şi delimitărilor categoriilor acestora de amintiri, memorate, fabulate sau cum se vor fi numit ele de-a lungul lungii perioade în care disciplina folcloristicii şi-a precizat bazele teoretice.

[5] Georgeta Orian, *op. cit.*, p. 543, 544.

https://biblioteca-digitala.ro

Inf. INF. Textul fonogramei Nr. 548 Regiunea Cluj F.

Raionul Câmpeni

Gen: Baladă – Versul Bucinmanilor Inf.: I. Brătianu

Orig.: Bucium-Cerbu Culeg.: I. Brătianu la: Bucium în: 2.8.1937

Versul Bucinmanilor

Fapta și răsplata

Cum a fost și ce-a păţit
Cum [illegible] străin venit
Venit din ţară străină
Ne-a luat grânea din mână
Dară cea cu darurile plină
Ce ne-a fost mai cu îndemână
Încă totuşi o comună.
Toată lume ce noie lumea
Acum iară ne-au luat
Suntem de [illegible] în sat
Căci la noi la munte nu dau
Alte economii nu-s
Nea de preţ ca bărsagul
Acela ni-e tot toiagul
Căci la noi pământu-i rău
Și se face puţin grâu
Când se face l-[illegible]
Numai sămânţa o luam
Și-aşa acum poporul
Ia umplut jalea şi dorul
După Domnul bărsag
Care l-am avut mai drag
Și aşa s-au apucat
Că trebuie [illegible]
[illegible] acesta străin
Care-a venit la noi venin
Și la noi să ni-i facă
Că mult rău numai ne face
Bărsagul ni-l stârpeşte
Și el avere ne păzeşte
[illegible] plante şi dragi
Ne-a făcut pe toţi săraci
Să lucrăm fără plată
[illegible] bărsagul nu se gată
Iară vom petrece atunci
Vom lucra la [illegible] munci
Căci de pe urmele lui
Nici odată nu vom fi sătui
Şi aşa trebuie [illegible] sfatu
Și nu trebuie lăsat
Bărsagul să ni-l mănânce

Textul fonogramei Nr. I. 548

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Şi [illegible] să ni-l strice
Că de-l vom lăsa la noi
Ne vom plânge mai apoi
Aşa fu în lume un [illegible]
Se făcu o vestă mare
[illegible]
La [illegible] din [illegible]
S-a ţinut sfatul lui
Toată lume satului de-un [illegible]
Şi după sfatul gătit
[illegible] spune că am păţit
Ne-am luat pedeapsa în sus
Și la [illegible] ni-am spus
Am ieşit la [illegible]
[illegible] loc la [illegible]
La coliba [illegible]
Da la [illegible] Val
Iacă dam de [illegible]
[illegible] căpitan
Sta pe [illegible]
[illegible] a chemat
[illegible] lumea [illegible]
Dar mai sunt alte şi mie?
Dară cum să nu mai fie!
Că de toţi suntem treizeci şi doi
Pe aceia am chemat noi
Și-a dat şi i-a numărat
Și treizeci şi doi a aflat
Și porniră acum la [illegible]
Şi când ajunsă la baie
[illegible] Rancea Nicolae
Nici mai fecior dintr-un [illegible]
Fiecare ţi-a lui loc!
Vă [illegible] voi locul [illegible]
Unde v-am fost orânduit
Lui Alexandru şi Nicolae
[illegible] în [illegible]
[illegible]
[illegible] în casa [illegible]
În casă dacă [illegible]
După cântat şi cântaţi
[illegible]
La [illegible]
Dar [illegible]
Deodată în [illegible]

https://biblioteca-digitala.ro

Textul fonogramei Nr. 1.548

Gen: Inf.:

Orig.: Caleg.: la: în:

Ce un [illegible] un mititel
Şi apucă de războl
Şi pusca de patru boi
Îndeinnat de fraţii mei
Dumnezeu ca v-a ferit
Mărcu unul s-a nimerit
Parcă noi acum se forţă
Întinseram o [illegible] puşcă
Ca de o [illegible] de departe
Şi ne-au dat într-altă parte
Dar cantonul din casă-a ieşit
Şi pe te [illegible] a sărit
Şi sărind peste un răzor
Domnul îi rupse un picior
Şi când fuji la şaptezeci
Domnul fugea în ţarină
În ţarină în ţintirim (cimitir)
Domnul acesta Stelian
Care Rancea Nicolae
Strigă şi nu [illegible] la bae
Nimica să nu vă pasă
Că a fugit el de acasă

Noi în casă am intrat
Şi după ce am intrat am căutat
Şi nu l-am cercetat
Dar sparsără acuma o [illegible]
Văzurăm banii grămadă
Atunci au fost mai mulţi de o mie
Şi ne-a venit o lăcomie
Şi l-am băgat în desagi
Că banii la toţi ne-s dragi
Am luat aur şi bani cât au
Şi am luat lada de pe [illegible]
Iar pe [illegible] au ieşit
Frigea căţanii
Tot cu jandarmi măiastră
Umbla prin sat ca turbat
Ne prinseră pe unde la feciori
Şi ne duse la [illegible]
Şi ne ducea la bae
Şi ne duce la [illegible]
[illegible] în poalele goale
Plină grădina [illegible]
Şi cât l-au bătut
Nu ne-au spus ce n-au [illegible]

Textul fonogramei Nr. 1.548

Gen: Inf.:

Orig.: Caleg.: la: în:

Că noi cei trei şi doi de rudă
Şi unul din braţ primă
Doră uiteri de căţea bară
Pe patru uşi ne-nhăţară
Şi ne duseră la bae
Să ne bage la bătae
Şi tot ne-a bătut pe piele
Până ne-a negrit pielea
Ca să spunem toate cele
Că nu ne mai bate
Că ce am luat nu sunt departe
Puneţi armele jos
Căţeii îmi spune bucuros
Căci noi n-am făcut furătură
Că numai [illegible]
Nici nu ne-a fost lăcomie
Pe-a domnului acestei
Nouă ne-a fost jale bătaie
După al nostru hotar
Atunci ne puseră doi câte doi
Ce-mi lungă printre noi
Cât şi jale printre boi

Şi când [illegible]
Câtă jale şi bocet
Toţi banii [illegible]
Nevestele după bărbaţi
Şi fetele după fraţi
Neveste după feciori
Care le-a fost de ajutor
Iar în capul satului
Îţi voi spune ce-a mai fost
Un [illegible] (ofiţer) ce mergea călare
Înainte la adunare
Şi imediat în [illegible]
Şi nouă poruncă ne-a dat
Să ne [illegible]
Şi spunem [illegible]
Şi [illegible] pe [illegible]
Ca să nu ne pară rău
Că pentru fapta ce-am făcut
Nu stau să par-vă mai mult
Că de [illegible]
La [illegible] nostru tot [illegible]
Ne atunci ce un cuvânt
Ne rugaram la [illegible]

Textul fonogramei Nr. i. 548

Gen.: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Și-ngerea cum zicând
Dragii noștri părinți iubiți
Să ne iertați [illegible]
Și ne ducem [illegible] noi.
Pe ziua unui venit mâine
Dar pe noi să nu ne dați
Că noi nu suntem de vină
Că-i din țară străină
Acela banii ne-a luat
Și ne-a făcut [illegible]
Frunză verde de mătasă
Din anul optzeci și șase
De când am plecat de acasă
Puși în lanțuri [illegible]
De [illegible] Cerbului [illegible] sus
Cu dor cătră apus
Cu fața la răsărit
Hodineam la călătorit
Cânt pe zi [illegible]
Tot mergeam până-n seară
Și acolo [illegible]
Acolo ne-a dat sălaș
Peste noapte să odihnim

Dimineață să pornim
Către Belgrad oraș frumos
La cetatea cea vestită
De mult n-am [illegible]
Când sosim acolo vedem
Palaturi ridicate înalte
Văd poarta deschisă [illegible]
[illegible] nu mai place
[illegible]
Și intrăm în curte [illegible]
Ca un [illegible] care [illegible]
Satul care l-am avut [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] de [illegible] un [illegible]
[illegible] am zis [illegible]
La ferești întunecate
Și la uși [illegible] lacăte
[illegible] ne [illegible]
Și pe urmă [illegible]
[illegible] atuncea [illegible]
Și din gură cuvântează
Către [illegible] părinte

Continuare [illegible] var. [illegible]

Textul fonogramei Nr. i.548

Gen.: Inf.: I. [illegible]

Orig.: Culeg.: la: în:

Și zice cuprins de jale
Unde-s frumusețile mele
Unde-s prietenii mei
Aștept mila de la ei
Să-mi dea ajutorință
În care eu am jurat
Fără de-a fi renovat
Că numai de multe păcate
Ne-a pus sarcină [illegible] pe spate
Și măcar cât de grea
Sunt [illegible] a o purta
Multe neplăceri [illegible]
Despre toate nu mă plâng
Numai pe acelea le spun
Care mă [illegible]
Și [illegible] multe [illegible]
Ne fiind [illegible] de soare
Nici de vânt rece suflat
În care eu sunt [illegible]
[illegible] pământ
[illegible] și alți creștini sunt
[illegible]
Zac [illegible]

Unii zac alții se scoală
[illegible]
[illegible] zi de [illegible]
Ca să ne [illegible]
Și atuncea ne dau [illegible]
Chiar a patra [illegible]
Și [illegible]
Toate nu pot să le spun
Numai [illegible]
Care nu [illegible]
Care [illegible]
[illegible]
Dacă [illegible]
Trebuie să [illegible]
[illegible]
După zi de judecată
Nu știu cât ne-or mai ține
Până când ne-or judeca
Nouă luni acum s-au dus
Și nimica nu ne-a spus
Numai odată am fost dus
Multă vreme n-am [illegible]
Până ce ne-o chemat
Și la [illegible]

Textul fonogramei Nr. i. 548

Gen.: Inf.:

Orig.: Culeg.: la în:

Şi pentru ce v'am chemat
Să-mi luaţi advocaţi
Că veţi veni judecaţi
Nu ştiţi ce vine
Şi vom judeca pe toţi bine
Vom da judecată dreaptă
Fiecare după a lui faptă
Noi atuncea numai
Trei nesărace [illegible]
După şase advocaţi
Care ai fost mai învăţaţi
Să ne mintească [illegible] scris
Să ne ceie felicitări [illegible] scris
Mentenay au venit
Şi pe toţi ne-au eliberat
Şi ne-au spus să nu ne pară
Că cei mulţi mergeţi acasă
Fără de advocaţi
Nu faceţi care n-aţi fost sculaţi
Şi atuncea noua ne-a spus
Ştiţi, pe pace mai ficiori
Că vom face noi decurs

Să vă spun cum v-am spus
Care aveţi mai mulţi
Pentru când aţi de făcut
Noi după vorba celor spus
Ş-alor am făcut recurs
Şi cu câte lucruri
Şi am aşteptat să vie
Când patru luni fuseră plină
Iată şi recursul vine
Pentru că fiecare
Iară de nou o schimbare
Noi atuncea ne-am înspăimântat
Şi câţi n-am blestemat
Să ne fi fost opuşi
Câţi şi care am fost
Fiecare unde stăm pe loc
Fără de nici un noroc
Atuncea domnii advocaţi
Ne zice: nu vă fie frică
Contabla toate le strică
Mai rămâneţi şi la curte
Că de acolo poate să vă ajute
Căci înaltul minister

Textul fonogramei Nr. i. 548

Gen.: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

La cei al vostru felicitar
Şi apoi după reeducaţie
Veţi căpăta [illegible]
Noi atuncea ne-am luat
Mai odată am recurat
Acuma patru luni s-au mai plinit
Şi recursul a venit
Fiecare să se ţie
De pedeapsă cea din ţie
Şi când fu la domni [illegible]
Ne scoate pe toţi [illegible] mulţi
Şi ne puse pe [illegible]
Şi vorbe blânde zicând
Pentru [illegible] flori [illegible]
Una mai [illegible]
Noi am zis [illegible]
Că nu ştiutem [illegible]
Care după [illegible]
Noi aţi dat prea multă pedeapsă
Noi acuma [illegible]
Fără de [illegible]
Iar domnii advocaţi
Nu [illegible] au fost sculaţi

Mergi în Români pe pace
Vom vedea ce ne-om face
Vom face noi decurs
Să ştie cum v-am spus
Când [illegible]
[illegible]
domnii advocaţi
Într-altă casă au fost intrat
Şi pentru [illegible]
[illegible]
Şi [illegible] vin la noi
Cu cuvinte dulci şi moi
Şi [illegible] la [illegible] advocaţi
[illegible] să ne dăm
La tot natul [illegible]
De toţi [illegible]
Mai departe Dumnezeu să ne ajute
Şi [illegible] la Sfânta
Cei cu [illegible] mai grea
Iar cei cu [illegible] mai puţină
Mai [illegible]
Şi la [illegible]
Pe jumătate din ceata

https://biblioteca-digitala.ro

Textul fonogramei Nr. i. 548

Gen.: Inf.:
Orig.: Culeg.: la: în:

Şi ne-a dus la ocnă
Ia care ne-au re-adat
Hainele ne-au dezlegat
Şi ne-au spus blând şi frumos
Desbrăcaţi hainele jos
Căci pe acelea pe la noi
Nu-i portu ca pe la voi
Pe la noi sunt haine dungi
Cum e vorba de putere
Şi apoi după desbrăcat
Avem altele de lucrat
Voi aveţi [illegible] în [illegible]
Vorbeşti spala cum [illegible]
Înţeleg capul tuns de tot
Şi vă curăţaţi de glod
Că de când v-am [illegible]
Stincă nu v-aţi mai spălat
Noi cum ne-au poruncit
Toate le-am împlinit
Şi-n case unde ne-au legat
Dar şi [illegible] ne-a dat
Scorbă cu altă [illegible]
Ce se chiamă [illegible]

Scaune să [illegible]
Şi [illegible] să le [illegible]
Din lemn [illegible] şi [illegible]
Noi să-l facem [illegible]
Cu acestea [illegible] ne [illegible]
Numai [illegible] într-o casă
Partenerea [illegible] de [illegible]
Sunt silit [illegible]
Pată neagră de [illegible]
Ca pelinu de amară
Nici nemica cărţi neagră
Numai să fie întreagă
Dar ne dă numai un pat
Peste acolo nici un [illegible]
Când pui mâna să-l [illegible]
[illegible] mult nici [illegible]
[illegible] este foarte lungă
Nici putinţă să ne ajungă
Şi eu macar nu [illegible]
Sunt silit a fi destul
Din pământ nu [illegible]
[illegible] mai multă nu dau
Lunea ne dă [illegible]
Numai a[illegible] [illegible]

Textul fonogramei Nr. i. 548

Gen.: Inf.:
Orig.: Culeg.: la: în:

Marţea ne dă [illegible]
Trupul tare [illegible]
Miercurea ne dă [illegible]
Deşi noaptea [illegible]
Joia ne dă cartof (varză)
Nana lumi [illegible]
Vinerea ne dă [illegible]
Acuşi ne scoate şi din minte
Sâmbăta ne dă plăcinte
Iară ne mai vine [illegible]
Duminica ne dă [illegible]
Numai ca la o [illegible]
Scris-o am pe [illegible]
Toate din fir [illegible]
Cu creion le-am însemnat
Toate câte s-au întâmplat
Şi numele [illegible]
Alexandru din Dolj
Alexandru [illegible] mă [illegible]
Cântec [illegible] de la [illegible]
— [illegible] (ss) I. Brătianu

Ia sub se află în arhiva Muzeului Regional din [illegible].

Înregistrat [illegible] la 2 Aug. 1937

Textul fonogramei Nr. 549 Regiunea Cluj F.
Raionul Câmpeni

Gen: Balada „Verasul Bucimanilor" Inf.: Ioan Costraș Nuțu, 60 ani

Orig.: Bucium-Poieni-Alba Culeg.: N. Hopu, str. Bucium 1942 In: Bucium

Cum au fost și cum au pățit
Ce-n front și străin venit
Venit din țară străină
Ne-au luat junea de-a mână
Baia cea cu bănuți plină
Ce ne-a fost mai ca'n domnină
Din ea trăia o comună
Toți bine cu voie bună
Acum baia ne-au luat
Suntem de parit ni sat
Căci la noi în munți ni-s
Alte economii nu-s
Fără de preț ca băieșagul
Acela ni-i tot iozagul
Căci la noi pământu-i rău
Nu se face grâu
Căci dacă-l semănăm
Numai să-l mută olenam
Așa acum poporul
L-a umplut jalea și dorul
După tempul băieșag
Care l-am avut mai drag
Și așa s-au sfătuit
Că ar trebui pustiit
Franțezul asta străin
Care ne-o venit de chin
Și la noi să nu-i dăm pace
Că mult rău nouă ne face
Băieșagul ni-l strică
Și de-avere ne scutește
Și zic plăieți și dragi
Ne face pe toți iobagi
Să lucrăm la el pe plată
Până băieșagul se gată
Rău vom petrece atunci
Vom lucra la alte băi pe munci
Căci de pe urmele lui
Niciodată nu vom fi să-i [illegible]
Așa trebuie făcut el sfat
Și-n trebuie lăsat
Băieșagul să ni-l mânce
Și câmpul să ni-l strice
Căci de-l vom lăsa la noi
Ne vom plânge mai apoi

Așa-n luna lui Februarie
S-a făcut o vorbă mare
În anul optzeci și zece
La Smith Bedi-n casă
S-au făcut sfatul acolo
Toți bine sfătuiți de [illegible]
Și după sfatul ce-am pățit
Ne-am luat pe deal în sus

Textul fonogramei Nr. 1.549

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: In:

Și către nimeni n-am spus
Și-am ieșit la cornătură
Într-un loc la sburătură
La coliba Scridu-n deal
Unde bate vântul [illegible] val
Încă dăm de Vasiău
Adoilea căpitan
Sta pe furcoiu rezimat
Așteptând câți au chemat
Sara bună Macarie
Dar mai sunt oamenii?
Dară cum să nu mai fie
Că de toți suntem 32
Pe-atâția am chemat noi.
Nici eu nu ne-am fost pus
Și zică Pârcea din sus
Cuvântul lui ceata adunată
Care a cunt-o chemată
Sara bună măi feciori
De-a umbla noaptea ușori
Care [illegible] noi lo-ajuns
Venit-ați la câți v-am spus?
Și-a dat și s-a numărat
Și 32 a aflat
S-a pornit a [illegible]
Tu Ștefane și Niculae
Mergi la [illegible] dela baie
Și [illegible] să nu iasă
Că acolo sunt străji vre-o [illegible]
Tu Alexandru și Hilarie
Să [illegible] cel mare
În baie și [illegible]
Mergi în casă [illegible]
Și-n casă [illegible]
După contract de [illegible]
Și-am [illegible]
La mire [illegible]
Dar [illegible]
Delor în talpe [illegible]
Cu un revolver [illegible]
Și se apucă de război
Și pușcă de patru ori
Drept de frați [illegible]
Dumnezeu ne-o ferit
Nici unul n-o nimerit
Iară noi acum de frică
[illegible]
Cum de-o [illegible] de departe
Și ne-am dat într-altă parte.
Domnul vreme multă [illegible]
[illegible] casă au [illegible]
[illegible] au [illegible]
Și [illegible]
Domnul [illegible]

Textul fonogramei Nr. i.549

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Și când fu la săptămână
Domnul fu pus în străină
În străină-n cimitiră
Domnul acesta străin
Și noi toți stam să pornim
Către a noastre palaturi
Așa ne făceam sfaturi
Iară Rancea Niculae
Strigă să-ntoarcem la baie
Noi la baie ne-am întors
Și-n casă ne-am băgat
Și după contract am cântat
Și nu l-am capătat
Dar sfârșind acum o ladă
Să jurăm bani grămadă
Chiar au fost mai mult de o mie
Și ne-a umplut o lăcrie
Și i-am luat banii - așa cât au fost
Și-am lăsat lada pe post
Și ne-am întors înapoi
Cu bagajul la noi
Și ne-am pogorât pe o vale
Până cân' dat de o cale
Și-am făcut gropi în pământ
Și-acolo pus toate la vânt

Treceră două zile, trei
Pe-acară cătane aci
Tot cu jandarmi împreștiți
Umbla prin sat ca turbați
Și începură a prinde la feciori
Și-i lua la întrebări
Și-i ducea la baie
Și-i lua la bătaie
Iarna în pieile goale
Puni zăpadă până-n foale
Atâta ne-au bătut pe piele
Cu nuiele subțirele
Ca să spunem toate cele
Domnule nu ne mai bate
Că ce-am dus nu sunt departe
Puneți armele jos
Căci vom spune bucuros
Căci noi n-am făcut furătură
Numai sperietură
Căci nu ne-a fost lăcomie
Pe-a Domnului avuție
Noua ne-a fost jale și amar
După al nostru Rectar
Că ne-au mâncat bărbagul
Toată vlaga și [illegible]
De unde noi ne-am scăpat

Textul fonogramei Nr. i.549

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

De când ne-am pornit
Și veni vestea din sat
Și nu ne mai chinuiește
Încă ne mai țâță dimineață
Că vom veni înapoi
Cu bagajul la noi
Căci cu toate le-am dus
Vom veni mâine-n sus
Iar ei dacă ne-au lăsat
Cu noi la sat am plecat
Și când sosirăm la un pârâu
Fața-n față ne-ntâlnirăm
Sara lumea cunoscută
Ne aduceam cu ei și ea
Banii-s toți întregi tot
Nu s-a pierdut nici un zlot
Fie, toți mergem în oraș
Să vedem unde-au fost puși
De unde a ați luat
Și care ladă ați stricat
Cei mai la baie sosind
Pe toți ne puse în vânt
Și ne legară de mâini
Și zise: răsuflați Amândoi ~
Și ne băgară într-o casă
De unde nu ne mai scoasă

Până la 2 săptămâni
Câte doi legați de mâini
Tot pereche 2 cu 2
Femei lungi printre noi
Cu strajă printre voi
Iar jandarmii dinapoi
Cât în dinainte
Strigă să pornim fierbinte
Până la Alba Carolina
Că acolo ne-or odihni
Iar când am trecut prin sat
Câtă jale ne-o mâncat!
Muierile plângeau după bărbați
Surorile după frați
Maicile după feciori
Că le-au fost de ajutori
Mitate frați [illegible]
Durerea mare-n piept
Lacrimi de [illegible] fierbinți
Văzându-ne chinuiți
Lasă maică nu mai plânge
Că plânsul inima-ți strânge
Multă vreme nu trecu
Până așa și fu
Astăzi plânse, mâine plânse
Până maica se și stinse
În capul satului nost'

5.

Textul fonogramei Nr. 1.549

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Îți vom spune ce-a mai fost
Un tist (ofițer) / Ce mergea călare
În frunte la adunare
El mai ’nainte-n loc a stat
Și nouă poruncă ne-a dat:
Să ne ’ntoarcem îndărăpt
Și să punem mâinile în piept
Să rugați pe Dumnezeu
Și să ni vă pară rău
Pentru fapta ce ați făcut
Nu știu zăpa-ceți mai mult
C-ați făcut mare rușine
Și satul vost tot lume
Noi atunci cu un cuvânt
Ne rugarăm lăcrămând
Și din gură cuvântând
Dragii noști părinți iubiți
Lăsați-ne-vă necăjiți
Și ne ducem dela voi
Trei zile nu venim napoi
Vină să nu ne lăsați
Că noi nu am fost de vină
Ci cei din țară străină
Aceia baia ne-au luat
Și-au făcut mult rău în sat
Frunză verde de mătasă
Din anul optzeci și șasă

De când am plecat de acasă
Pusu-ne-au la trezeci și doi
Tocmai în luna lui Florar
Ne-a ales pe toți legați
De cătane înconjurați
Pe drumul Câmpului în sus
Cu d-un mal cătră apus
Cu fața la răsărit
Mergeam la Cetate, zit
Cât fu ziua până seara
Mai merserăm până-n seara
Într-un oraș ne dete sălaș
Peste noapte să ne odihnim
Dimineața să pornim
Dimineața pe Murăș în jos
Cătră Bălgrad oraș frumos
La cetatea cea vestită
De mult nouă ne-a fost gătită
Când sosim vedem ziduri înconjurate
Și palaturi ridicate
Vedem poarta deschisă-n lung
Lacrimile numai plouă
Văd jandarmi în jur de noi
Toți cu puștile pline
Într-o curte stam la rând
Ca un miel care-i mai blând
(Informant regional A. Iulia)

ÎNF. 550 Regiunea Hunedoara
Raionul Alba F

Textul fonogramei Nr. 550

Gen: Baladă. Versul Bucimanilor Inf.: Ioan Deac

Orig.: Țelna-Aiud Culeg.: ? la: 1932 în:

Versul Bucimanilor

Chiar despre întâmplarea lor
Cum au fost și ce-au pățit
Cum frantoș străini venit
Venit din țară străină
Ne-au luat pâinea din mână
Baia cea cu daruri plină
Ce ne-au fost mai cu-ndemână
Dar ea trăiam o comună
Toți dinte cu voie bună
Acum baia ne-au luat
Suntem de pierit în sat
Că la noi la munte sus
Alte iconomii nu-s
Mai de greut ca băiesagul
Acele pâine tot iorsagul
Că la noi pământuri rău
Și se face puțin grâu
Ca și dacă-l semănăm
Numai sămânța ne-o luăm
Și așa acum poporul
I-o umplut jelea și dorul
După timpul băiesag
Care l-am avut mai drag
Și așa s-au sfătuit

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Car' trebui pustiit
Frantoșu-ăcela străin
Care ne-a venit vecin
Și la noi să nu-i dăm pace
Că mult rău nouă ne face
Băeșagul ni-l stăpânește
Și ce avere ne sâcâiește
Din zile plătite, dragi
Ne-o face pe toți iobagi
Și lucrăm la el pe plată
Până băeșagul gata
C-apoi iar merge napoi
De unde-a venit la noi
Și pe noi iară ne lasă
Fără de pâine pe masă
Rău vom petrece atunci
Vom lucra la băi pe munci
Căci de pe urmele lor
Nici decât n-om fi sătui
Dar, trebue făcut de sfat
Și nu trebue lăsat
Băeșagul să ni-l mânce
Și venitul să ni-l strice

x x

Și aceasta adunare
Fu în lunea luni de mare
În anul optzeci și până

La Sruta Bedu-n casă
Sfatul s-a făcut deplin
Toți bine ștetiți de vin
Și după sfatul gătit
Știi voi spune ce-am pățit

Ne-am luat pe deal în sus
Și către nimeni n-am spus
S-am ieșit în curmătura
În treimea lor la strâmtătura
Și iată că dinapoi
Mai vin câțiva după noi
Eu mă uitai îndărăpt
Și mă strigă să-i aștept
Eu am zis că... cine ești
De pornești cu mine povestești?
– Eu, pe care m-ai chemat
Rancea de la voi din sat
Și vin astă seară aici
Și strigă mine cu cinci
Știu eu unde vrea să meargă
Ce contract vrea el să spargă
Bine, am zis, ne vom și duce
Doamne-ajută – și-și fă cruce
Și ne-am dus, hem ne-am hotărît
Până la locul numit
La coliba Sochii-n deal
Bătea vântul ceaua val

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Aci dăm de Vasian
Cel de al doilea căpitan
Sta pe furcă rezimat
Așteptând câți au chemat
– Seara bună, Macarie
Dar mai sunt alții să vie?
– De toți suntem treizeci și doi
Pe atâtea am chemat noi
Nici jos nu ne-am dat jos
Și Ghică Rancea din sus
Cu a lui ceată adunată
Care anume-o chemată
– Seara bună, măi ficiori
De-a venit la noaptea asta
Oare fi-vom noi de-ajuns?
Veniți toți la cât v-am spus?
S-au dat și ne-au numărat
Și treizeci și doi au aflat
Și au pornit a ne împărți
Dar n-au știut ce-om păți.
– Tu Ștefane și Niculae
Mergeți la cramba de pe bair
C-acolo sunt străji vreo pasă
Și aveți grijă să nu iasă
– Tu Alexandre și Sulare
La inginerul cel mare
– Tu Ioane și Dominice
Intrați-n casă fără de frică

Și-n casă dacă intrați
După contract să căutați
Și voi cum îl căpătați
Deschideți-n mână să-l dați.
Și apoi drum la baie.
Strigă Rancea Nicolaie
– Noi, măi feciori, dintr-un foc
Fiecare tot la loc
Unde ne-am fost rânduit
Vă știut toți locul numit
Noi mai mult n-am așteptat
Numai decât ne-am băgat
Casarul dacă ne-a simțit
Dintre ai noștri au sărit
C-un revolver mititel
Și s-apucă de războl
Ș-au pușcat pe noi fără fraieri
În drept de făgăduitori
Dumnezeu că ne-au ferit
Nici unul n-au murit
Și noi toți acum de frică
Am întors o fugă mică
Ca o săgeată de departe
Noi ne-am dat în altă parte.
Casarul dacă au văzut
Vreme multă n-au pierdut
El din cazarmă au ieșit
Și peste un gang au sărit

Textul fonogramei Nr. I.550

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Şi la vale au coborît
Pe o coastă, pe un loc urît
Şi sărind peste un răzor
Domnul şi-a rupt un picior
Şi cînd fu la săptămînă
Domnul fu pus în ţărînă
În ţărînă în ţintirim
Domnul acesta străin
Şi noi toţi stam să formăm
Către ale noastre... părinţi
Aşa ne făceau ofiţeri
Iară Rancea Niculae
Strigă să intrăm în bae
Nimica să nu ne pasă
C-au fugit Domnul acasă
Statuluî noi ne-am înturnat
Şi în cazarmă ne-am băgat
Şi după contract am căutat
Şi noi nu l-am căpătat
Şi stricînd acum o ladă
Văzurăm bani grămadă
Mai mult au fost mai mult de-o mie
Ne-au umplut o lăcomie
Şi-am băgat în desagi
Cîţi bani toţi li-s dragi
Şi acum cît au fost
Şi am lăsat lada de post

Şi ne-am turnat înapoi
Cu baga iea la noi
Şi am coborît pe o vale
Pînă ce-am ieşit la cale
Şi am făcut gropi în pămînt
Şi-am băgat ~~toate~~ la rînd.

x x

Trecu două zile, trei
Picară cătane aci
Tot cu jendari înzestraţi
Unii bleau, gîndeau că-s bărbaţi
Şi-au prins a prinde la fecior
S-au pune la întrebări
S-apoi o zi şi o noapte
I-au bătut pe toţi de moarte
Şi măcar cît i-au bătut
Şi n-au spus, că n-au ştiut
Nici treizeci şi doi de inşi
Nici unul nu furam prinşi
Iar Vineri de către seară
Ne pătrun inşi ne-n gardaroş
Şi ne luară înainte
Şi ne mînară fierbinte
Pînă sosirăm la baie
Şi ne luară la bătaie
Tarna prin pielea goale
Prin zăpadă pîn' în poale
Cu mîinele [illegible]

Textul fonogramei Nr. I.550

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Aşa ne-au bătut pre pele
Pînă ni s-au negrit peleg
Ca să spunem ~~toate~~ celeg.
— Domnule, nu ne mai bate
Căci ce-am dus, nu sunt prădate
Şi puneţi armele jos
Că noi spunem lucru-aşa
Că n-am făcut furătură
Şi numai spărgătură
Nici că ne-au fost lăcomie
Pe a frantogului avuţie
Fără numai pentru hotar
Ne-au fost jele şi amar
Că ne-au muncit băieşagul
Toată plaga şi ivăzagul
De unde noi ne-am hrănit
Toţi de cînd ne-am pomenit
Veniţi toţi acum-i tot
Nu s-au pierdut niciun zlot
— Dimineaţă vom merge jos
Şi vedem unde au fost puşi
Şi de unde ce-au plecat
Şi care lada e stricat
Că noi la baie fiind
Pe toţi ne puseră-n rînd
Şi ne legară de mîini

„Răbdaţi fraţilor Români"
Şi ne băgară într-o casă
De unde nu ne mai scoasă
Pîn la două săptămîni
Cîte doi legaţi de mîini
Tot perechi doi cu doi
Fune lungă printre noi
Ca ţinjeala printre boi
Iar jendari dinapoi
Cîţiva erau înainte
Strigă să păşim fierbinte
Pînă la [illegible] Carolina
Ca acolo ne-a da hodină.

x x

Iar cînd am trecut prin sat
Cîte jele ne-au mîncat
Nevestele plîng după bărbaţi
Surorile după fraţi,
Maicile după feciori
Că le-au fost de ajutori
Uită-te frate 'nainte
Vezi pe maica ce-o-n piepte
Ude de lacrămi fierbinţi
Văzîndu-ne chinuiţi.

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

-Lasă, maică, nu mai plînge
Că plînsul curînd te stinge
Multă vreme nu trecu
Pînă aşa şi fu
Astăzi plînsu-mi-e plînsă
Pînă maica să-i stinsă
La capătul satului nost
Eu vă voi spune ce a mai fost
Un tist ce mergea călare
În frunte la adunare,
El mintenii lor au stat
Nouă poruncă ne-au dat:
-Să vă luaţi îndărăpt
Să puneţi mînile în piept
Şi să rugaţi pe Dumnezeu
Şi să nu vă pară rău
Pentru fapta ce aţi făcut
Nu ştiu ce-o fi mai mult
O cât făcut mare furtună
La satul nost, la tot bine.
Noi atunci cu ... cuvînt
Ne-nturnarăm lăcrămînd
Şi din gură ce vorbind:
-Dragi şi noştri părinţi iubiţi,
Lăsaţi-ne-va necăjiţi.

Şi ne ducem dela voi.
Tîrziu vom veni înapoi
Dar voi nu vă supăraţi
Vină să nu ne băgaţi
Că noi nu suntem de vină
Tatăl cel din ţară străină
Ce hoţia ne-au luat
Mult rău ne-au făcut la sat.

x x x

Frunză verde de mătasă
Din anul optzeci şi şasă
De cînd am plecat de acasă
Pusîn lanţ treizeci şi şase
Tot mai în luna lui Mart
Noi plecarăm legaţi
De cătane încunjuraţi
Pe drumul Colbus în sus
Cu faţa către apus
Cu spatele la Răsărit
Am mers la cătănit
Cît e ziua primăvara
Tot mergeam pînă-n sară.
Cînd ne dară într-un oraş
Bine dădură sălaş,

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen: Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Peste noapte ne odihnim
Dimineaţa ne pornim
Pe drum, pe ...-n jos
Pînă într-un oraş frumos
În Belgradul cel vestit
Ce demult au fost zidit.
Mersărăm pînă toată lune
Pînă-n ceata sara vine
Cînd fu timpul de ujină
Intrarăm în Alba Carolină
În cetatea cea vestită
Ce demult s-au fost zidită.
Văd ziduri frumoase-n alte
Şi palate ridicate
Văd poarta deschisă-n două
Lacrămi din ochii mei plouă
Văd jendari-n jur de mine
Toţi cu puştile lor pline
Intrai în curte, stau la rînd
Ca un miel care-i mai blînd
Soţul ce-l aveam frăţie
Nu-şi putea plînsul să-nece
Eu am zis: — Ridică-te frate
La uşi doi lacăte.

Înlăuntru ne vor pune
Pe rînd k-om şti spune
Soţu atunci lăcrămează
Şi din gură greu oftează
Zicîndu-mi cu plînsu de jele:
Unde-s frumoasele mele?
Unde sunt ai noştri fraţi?
Toţi de noi sunt depărtaţi.
Unde-s a noastre surori
Să ne vie prin-n zori
Să vedem fetele lor
Să ne mîngîie din dor
Să ne mîngîie din jele
Povestind ziua cu ele?
Unde sunt prietenii mei
S-aştept milă de la ei,
Ca să-mi dea ajutorinţă
La aşa o neputinţă
În care acum sunt picat
Fără de a fi vinovat?;
Fără numai niste păcate
Mi-au pus sarcină-n spate
Şi măcar cîte-i de grea
Sunt silit a o purta.
Mult amar voi mai petrece
Pînă pedeapsa va trece,

https://biblioteca-digitala.ro

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen: Inf.:
Orig.: Culeg.: la: în:

Cu care ne vor pedepsi
Acum cu vînd nu pot să ști.

x x

Fată cum zilele trec
Să știu spune cum petrec
Azi mă aflu la 'nchisoare
În casă făr' de răcoare
În casă mucezită
În a temniței ispită
Unde sîngele mă bate
Fată ți-se îngălbinește
Inima 'ncătă 'n zmeală
Trupul se cuprinde 'n boală
Cu lucrul nu e cuprins
Numai rare ori în vis
Porția cîte-i de rea
Sînt silit a o mînca
Fiertă mi-se dă păzit
Numai cu ceapă mîncat
Marta mazăre grasă
Aruncare n-ar mai pasă
Mercurea ne dă ciorbă
Deși noaptea-i mai lungă
Uneori și cafeluța
Vreo vreme n-am mai avut
Pîtă oarzpă de secară
Ce pelinul de amară.

Nu-i nimic c'amară'i oameni
Numai dac-ar fi mai multă
Dar acum numai un pumn
Peste aceste nici un cuvînt
Cînd prin mîna de-l ridic
Doamne mult îmi pare mic!
Ziua este foarte lungă
Nu-i putință să-mi ajungă
Din pămînt nu pot să iau
Dacă cer mai mult puteri dau
Nicicar și de nu-s sătul
Sînt silit a-mi fi destul.
Multe neplăceri mă strîng
Despre toate nu mă plîng
Numai p-acelea le spui
Care mă împung ca un cui
Și foarte tare mă doare
Pînă scap de la 'nchisoare
Că sufăr multă putoare
Nefiind văzut de soare
Nici de vînt rece suflat
În colivie fiind băgat
În al inimii frămînt
Unde și alți creștini sînt
Necăjiți înăuntru închiși
Zac ca porcii cei uciși
Unii zac unii se scoală

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen: Inf.:
Orig.: Culeg.: la: în:

Gîndesc că-s bolnavi de boală
Eu cu care am rămas
Trebuie să ... necaz
Trebuie să ..., să tac
Căci altă nu pot să fac.
Întîi și de două ori
Ieșim toți de la 'nchisori
Și ne ... putem
În al ocolului din
Atuncea ne dă popas
Chiar cîte un pătrar de ceas
Și iar 'nlăuntru ne pune
Toate nu le putem spune
Numai cîteva pe rînd
Care ne vin mai întîi 'n gînd
Care mă știe ne-au scos
Jumătate despre os.

x x

Dună luni acum s-au dus
De cînd înăuntru ne-au pus
Și nimica nu ne-au spus
Numai odată am fost sus.
Multă vreme n-am mai stat
Pînă iară ne-au chemat

Și la toți în rînd ne-au spus:
Știți pentru ce v-am adus?
Să vă luați avocați
Că veți veni judecați.
În dosfătămîntul ce vine
Vă vom judeca pe toți bine,
Și vom da pedeapsă dreaptă
Fiecărui după faptă.
Noi atuncea îndată
Am și trimis la oraș
După șase avocați,
Care au fost mai învățați;
Să vină cu mintea în sus
Să ne ia felicitare în scris
Și mintea au și venit
Și pe noi ne-au felicit
Și ne-au zis ca să avem pace
Că mai mulți mergem acasă:
La care vine mai mult
Cîte cinci ani de făcut.
Mergeți înăuntru, fiți în pace
Că vom vedea noi ce-om face
Iară cînd veți veni jos
Așa să spuneți, precum ați spus.
Vasta știți cît ne dați
La cești șase avocați?

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen: Inf.:
Orig.: Culeg.: la: în:

Patru sute douăzeci fiecărui optzeci.
Și noi vom sta într-ajutor
Ca un leu apărători
Și lucrul bun rămas
Așa pela șase ceas
Până luni la prânzul mare
De la răsărit de soare
Atunci iar au venit la noi
Cu cuvinte dulci și moi
Și ne-au spus că să fim gata
Că să-ncepe judecata.
— Dela nouă ceas 'nainte
Noi stăm cu toți ferbinte
Să ne dăm ajutorință
La sesa c repetință.
Cît bătu ceasu la nouă
Poarta să deschise-n două
Patru jandari, opt cătane
Pregătiți bine cu arme
Temnița au descuiat
În gloată ne-au așezat (cîte doi)
Fiecare-n rînd să stăm
În lanțuri să nu mișcăm
Că mergem la judecată
Unde veți primi răsplată
Fiecare după faptă.

La judecată ne-au dus
Drept ca lumina le-am spus
Toate precum am făcut
Fapta dela început.
Și nu ne-au dat crezământ
De noi ne-au pus în frământ
Cinstitul județ Tribunal
La fiecare ne-au spus
Că: — Veți veni pedepsiți
Precum sunteți acuzați
Dela 3 până la zece
Fiecare cît de greu va trece.
Sunteți mulțămiți sau ba?
De nu, puteți recurg.
Noi am zis toți: nocajit
— Că nu suntem mulțămiți
Că pentru a noastră faptă
Ne-ați dat prea multă pedeapsă
Și acum mai ușurați
Doară ne mai ușurați.
Atunci domnii advocați
În picioare au fost sculați
Și ne-au zis aleseori
Fiți cu credință feciori
Că să facem un recurs
Și fie precum v-am spus:
La care vine mai mult

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen: Inf.:
Orig.: Culeg.: la: în:

Câte 5 ai de făcut
Noi la vorba ce ne-au spus
Deloc am făcut recurs
Și cu ata lucrurile
Am așteptat ca să vie!
Cinci 'noauă luni fuseră pline
Iacă și răcursul vine,
Fără de nicio schimbare
Tot așa povestea are.
Noi atunci ne-am întristat
Și ceasul l-am blăstămat:
— Să fi fost aprivit
Să fi fost aprivit
Odată în care am pornit,
Că prin orice mijloc
N-am avut noroc de loc
Atunci domnii advocați
În picioare au fost sculați
Și ne-au zis alesori:
— Fiți cu credință feciori!
Pentru vreo câțiva florinți
Una mai prohăluiți
Mai răcurați și la curte
Că de-acolo tot o ajute
Că Înaltul ministeriu
Va ceti al vost' lefher

Și apoi după vrednicie
Voi veți căpăta rolie
Noi la vorba ce ne-au spus
Pe loc am făcut răcurs.
Când nouă luni s-au plinit
Răcursul vine 'ntărit:
Fiecare să se știe
De pedeapsa cea dintîie
Și-n Gherla să ne trimeată
Pe jumătate din ceată
În robie la Gherla
Cei cu pedeapsa mai grea
Cei cu pedeapsa mai puțină
Au mai stat o săptămână
Apoi din Belgrad aleși
Închiși am fost trimeși.

x x x

În sfârșit de Ianuarie
Chiar în prima Februarie
Atunci într-a nopții tăcere
Jandarii cătau la fieră
Și din temniță ne-au scos
Ne-au legat mîinile jos
Și apoi cu noi la stație
Am plecat cu sumeție
Ne-au suit pe vagon sus

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen : Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Și la urșitul ne-au dus
Unde noi dac'am sosit
Prea mulți ostași am găsit
La care precum ne-au dat;
Mâinile ne-au dezlegat
Și ne-au zis blând și frumos:
— Desbrăcați hainele jos
Că aicea pe la noi
Nu-i portul ca pe la voi
Pe la noi hainele-s sure
Cum e ursul de pădure
Ș-apoi după desbrăcat
Avem alta de lucrat.
Ne-om duce la feredeu
Să vă spălați cum zic eu:
Pelea, capul, trupul tot
Să vă curățați de glod
Că de când v'am [illegible]
Știu că nu v'ați mai spălat.
Ș-precum ne-au poruncit
Toate s'au și-mplinit.
Apoi, câte unul ne-au împărțit
Unde mai mult rău am pățit
În case unde ne-au băgat
Unde și lucru ne-au dat
Lucru cum n'am mai văzut

De cum zic mai și făcut:
Farbă galbenă cu hopir
Ce se cheamă politir
Scaone să fac [illegible]
Frumos să le netezim;
Din lemn urât și [illegible]
Noi să-l facem [illegible].
Și cu acest lucru ne lasă
Tot câte unul într'o casă
Ai multe zile am dus
Și toate fiind supus;
Și la rele și la bune
Sunt silit a mă supune
Din zori și până'n sară
Numai tot pictam cu farbă
Curgându-mi lacrămi pe barbă,
De jele și de suspin,
Văzându-mă'n așa chin,
În din țări de 'mpărăție
Petrecând în neplăcere
Că'n casa unde-s închis
Vai! ce jele m'au cuprins!
Unde soarele m'ajunge
Numai jalea mă străpunge
Mă străpunge trupul tot
De nici hârtia nu pot
Și cu astă suferință

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen : Inf.:

Orig.: Culeg.: la: în:

Dându-mi multă sârguință
Când nouă luni s'au plinit
Atunci s'au mi-[illegible]
Și ne-au mutat la o stare
Din aceste căși de vaie
Și ne-au pus la meserie
Care-și după voinicie
Precum am avut în părere
Pe care-și după putere
Precum: doi la [illegible]
Pe patru la lăcătuși
Pe patru la [illegible]
Doi la lemne de cioplit
Pe unul la lemnărie
Pe mine la pecărie

x x

Eu versul l-am zis
Așa precum este scris
În zile de zări [illegible]
Cu teruza pe topir
Eu am scris din fir în fir
Toată fapta și umblarea
Suferința și răbdarea
Câți după [illegible]

Până pe când ne-au dat iertare
Afară de cinci ce-s stinși
Până la fine ce-i scriși
Acești suflet și-au dat
Suferind au răposat
De jele și de bănat
După șapte anii ce-au trecut
Fără nici un ajutori
Domnul fie lăudat!
S'ngrijească pruncilor
Acest vers așa l-a făcut
De cătană fecior din ceată
Acum [illegible] și numele iată
Alexandru din botez
Și [illegible] mi-o semnez
Alexandru Sip mă cheamă
Numele mai de cu seamă
Și vă rog bunii cetitori
De veți fi rămas datori
Undeva cu vreo silabă
Vă rog frumos și cu treabă
Cuvântul să-l îndreptați
Greșala să nu-o [illegible]
Căci eu după a mea știință
Am cam silit cu sârguință

M.

Textul fonogramei Nr. 1.550

Gen: .... Inf.: ....

Orig.: .... Culeg.: .... la: .... în: ....

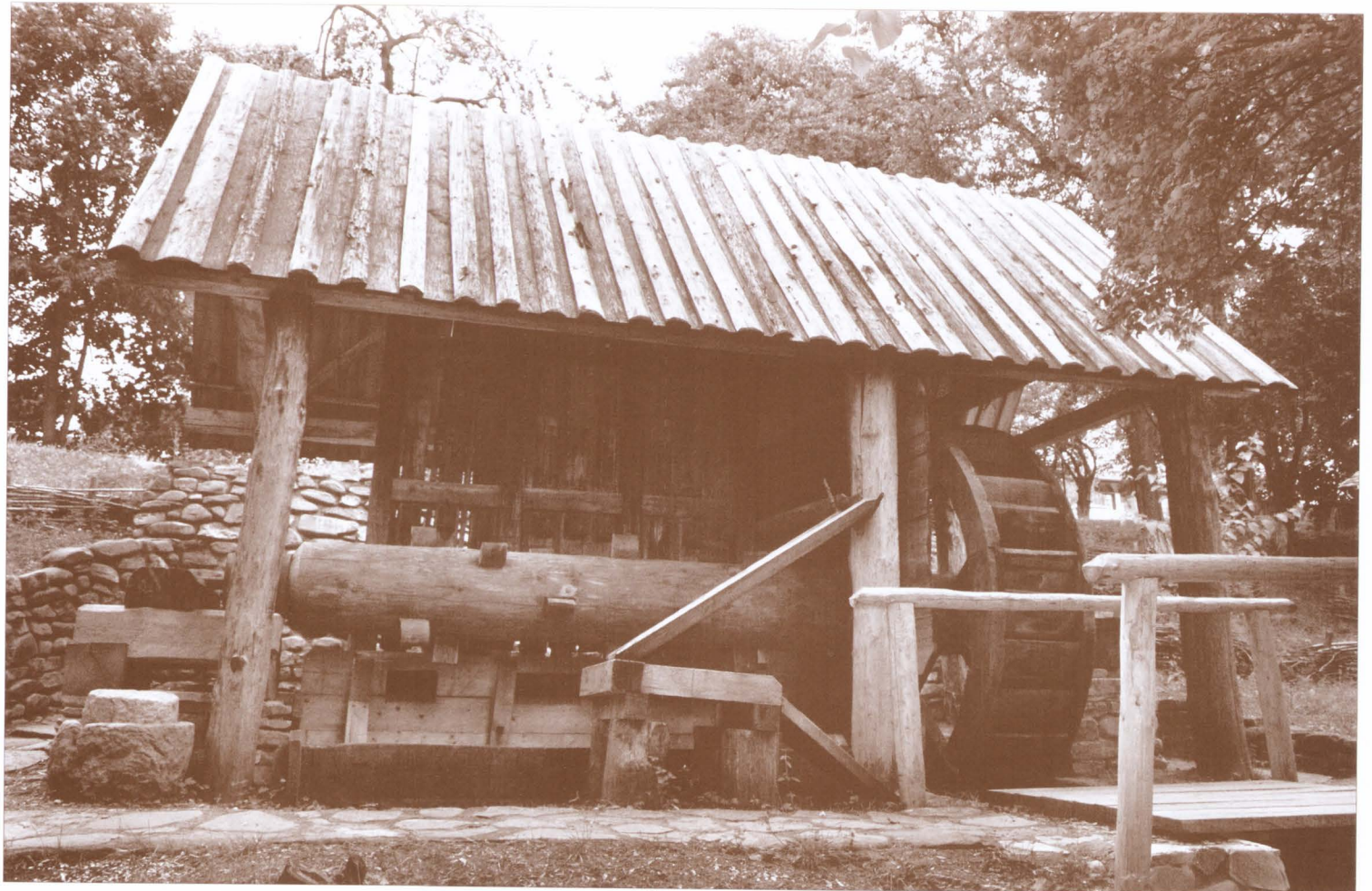
De l-am introdus frumos
Din poezie l-am scos
Deși chiar nu-i potrivit
Nici eu nu-s poet numit
Nici școală n-am învățat
Numai doar la noi în sat
În doi ani ce-am învățat
Iată cât am absolvat.

(Copiat după Originalul ce se află în arhiva Muzeului Regional din Alba-Iulia, în 24 V 1950.

În 1886 minerii din Bucium s-au răzvrătit atunci când o societate franceză a dobândit dreptul de a exploata, cu o tehnologie nouă, mina de aur Sfinții Petru și Pavel. Apa cu ajutorul căreia funcționau șteampurile lor o puteau folosi numai duminicile și în zilele de sărbătoare. Minerii căutând să-și recupereze vechiul contract, sunt acuzați de tâlhărie, arestați, judecați și închiși.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro



Ștеamp
Muzeul Național al Satului „Dimitrie Gusti”, București

https://biblioteca-digitala.ro

Ştеamp

Muzeul Naţional al Satului „Dimitrie Gusti”, Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

Institute of Ethnology. Academy of Sciences of the Czech Republic. v.v.i. *Migration, Diversity and their Management*, Prague Occasional Paper in Ethnology, nr. 8, Prague, 2011. Autori: Zdeněk Uherek, Erik Olsson, Alexandra Bitušiková, Jarmila Gabrielová, Michaela Freemanová, Pavel Bareš, Milada Horáková, Šárká Martínková, Ondřej Klípa, Zuzana Korecká, Tereza Pojarová. ISBN: 978-80-87112-46-5.

Volumul apărut sub sigla Institutului Etnologic din Praga are caracter ocazional (anual) şi reuneşte articole care abordează teme din domeniile etnologice. Numărul de faţă este consacrat diversităţii şi migraţiei în Republica Cehă.

Conţine un cuvânt introductiv, nouă studii şi un index al numelor de persoane.

Dintre cei unsprezece autori, nouă sunt cehi, unul slovac şi unul suedez. Dintre primii, şase sunt cercetători ai Institute of Ethnology, Academy of Sciences of the Czech Republic (Zdeněk Uherek, Jarmila Gabrielová, Michaela Freemanová, Šárká Martínková, Zuzana Korecká, Tereza Pojarová), alţi doi cercetători aparţin Research Institute for Labour and Social Affairs (Pavel Bareš, Milada Horáková), un înalt funcţionar al Government Council for National Minorities (Ondřej Klípa) şi o profesoară la Matej Bel University din Banská Bystrica, Slovacia (Alexandra Bitušiková). Autorul suedez (Erik Olsson) este membru al Centre for Research in International Migration and Ethnic Relation din Stockholm.

Sub aspectul raporturilor *teoretic vs aplicat* (exemplificări, studii de caz), din cele nouă studii, trei sunt pronunţat teoretice.

Regiunile istorice ale Boemiei, Moraviei şi Sileziei (Těšín), locuite de cehi (dar nu numai de ei, ci şi de germani, slovaci, polonezi, rromi, maghiari), au făcut parte, timp de peste 800 de ani, din imperiul austriac condus de familiile de Luxemburg şi Habsburg. Aceleaşi regiuni reprezintă, cu aproximaţie (ariile sileziene sunt împărţite astăzi cu Polonia şi Slovacia), teritoriul actual al Republicii Cehe.

Tratatele sistemului de la Versailles, consecinţe ale Primului Război Mondial în Europa, au permis unor popoare din centrul şi estul Europei să-şi întemeieze state naţionale. Un asemenea stat era şi Ceho-Slovacia la sfârşitul anului 1918. Ceea ce interesează aici nu este evenimenţialul istoric – politic şi militar – din ultima sută de ani (fără îndoială interesant), ci tocmai evoluţiile demografice şi politicile (sau deciziile) aferente acestora.

Este cunoscut faptul că imperiile în general, iar în cazul de faţă cel Austo-Ungar, îşi desenau frontierele interioare după criterii şi interese numai de ele ştiute (districtele şi provinciile nu respectă complet criterii etnice, naţionale sau lingvistice), creând destule situaţii complicate după destrămarea lor. Parcă pentru a echilibra această stare de lucruri, tânăra republică ceho-slovacă a lui Masaryk adoptă o consituţie cu largi drepturi pentru minorităţi, după model american (republică federativă; existenţa a două popoare pe teritoriul noului stat, ceh şi slovac).

Ce a urmat după 1918 se ştie: înrăutăţirea treptată a climatului politic general european şi ascensiunea forţelor extremiste; Ceho-Slovacia (cu o minoritate germanofonă de circa un sfert din populaţia totală pe teritoriul ei) situându-se în vecinătatea imediată a Germaniei naziste, nu mai era decât un pas până la ocupare. Cehia şi Slovacia devin protectorate ale Reichului (1938–1939, cu statute diferite) până la sfârşitul războiului, când sunt eliberate pentru fi reocupate de Armata Roşie. Este reconstituită o republică federativă a celor două popoare, în forma unei „democraţii populare", în sferele de influenţă sovietică, cu frontierele afectate de unele pierderi teritoriale (Rutenia Subcarpatică), dar şi cu retrocedarea regiunii sudete şi a unei părţi din cea sileziană. Istoria europeană tumultoasă a primei jumătăţi de secol al XX-lea, cu excesele tuturor factorilor implicaţi, ne înfăţişează o succesiune de schimbări demografice deloc line în aria ceho-slovacă: acordarea cetăţeniei Reichului pentru germanofoni şi deportarea evreilor (1939–1945), decretele preşedintelui Beneš [1] privind

[1] Klaus-Dieter Borchardt, *ABC-ul dreptului Uniunii Europene*, Oficiul pentru Publicaţii al Uniunii Europene, Luxemburg, 2011, p. 14; a se vedea şi *Enciclopedia Uniunii Europene*, coordonator: Luciana Ghica, Bucureşti, Editura Meronia, ediţia a III-a, 2007, p. 161.

https://biblioteca-digitala.ro

expulzarea (sau deportarea, fie în Germania, fie în URSS) a aceloraşi germanofoni[2] şi a altor alogeni (1945), încercările de „uniformizare etnică" ale regimului comunist (1945–1989).

Sfârşitul anului 1989 aduce pentru popoarele ceh şi slovac aşa-numita „Revoluţie de catifea" (*Velvet Revolution*), cu o abolire efectivă a regimului comunist.

Trei ani mai târziu (1 ianuarie 1993), Cehia şi Slovacia stabilesc, pe cale paşnică şi amiabilă, să revoce ideea de stat federativ, dobândindu-şi, fiecare, independenţa.

Cele două popoare, cu limbi şi istorii înrudite, vor continua să evolueze, oarecum separat, în istoria central-europeană a anilor '90; totuşi, ceea ce le va apropia va fi comunitatea (grupul) Višegrad (1991; membri: Cehia, Slovacia, Ungaria, Polonia) şi aspiraţiile lor de integrare euroatlantică.

Republica Cehă avea să adere la NATO (1997) şi să devină apoi atât membră a Uniunii Europene (2004), cât şi a convenţiei Schengen (2007)[3]. Este de menţionat aici, legat de procesul aderării Cehiei la UE, impasul creat de refuzul Parlamentului ţării respective (unele state vecine, membri mai vechi sau mai noi ai UE, s-au simţit lezate) de a fi revocate decretele Beneš mai sus menţionate (2002)[4].

Cehia este astăzi un membru respectat al Uniunii Europene şi se consideră că acest stat prezintă un indice ridicat al dezvoltării economico-sociale şi instituţionale. La o suprafaţă de 78.866 kmp are o populaţie de 10.514.714 (după ultimele estimări, din 2013)[5]. De menţionat că această cifră este în declin, Cehia având o natalitate foarte scăzută.

În prezent, componenţa etnică este, în principal, următoarea: circa 94% – cehi, slovaci – 1,4%, polonezi – 0,4%, germani – 0,2% şi un număr de 250.000 de romi (după alte surse 150.000–200.000[6]). Cifrele (şi interpretările acestora) diferă foarte mult de la o sursă la alta, din cel puţin două cauze: ceea ce, în principiu, se înţelege ca *cehi*, grup etnic compact, foarte larg reprezentat demografic în Cehia zilelor noastre, în realitate – pe de o parte – reprezintă o sumă de mai multe grupuri etnice, puţin sau deloc recognoscibile pentru outsideri: pe lângă cehi mai întâlnim, de pildă, moravieni sau silezieni. Pe de altă parte, unele grupuri etnice (altele decât cehii înşişi) aleg să-şi declare, din diferite motive, etnicitatea cehă; exemplul cel mai concludent: unii cetăţeni de etnie romă.

Fără îndoială, felul în care definim fenomenele *migraţiei* şi unghiul din care le privim ne înfăţişează tipurile de abordare în legătură cu circulaţia persoanelor la nivel internaţional.

Autorii volumului înţeleg migraţia în termenii unor „răspunsuri raţionale la stimuli externi" (p. 12) şi în cadrul unui model de tip „pull-push"; factorii *push* sunt cei care provoacă migrarea, pe când cei *pull* cauzează rămânerea într-un teritoriu străin.

Rămâne de discutat proporţia raţional/iraţional între motivele care determină o persoană să-şi părăsească ţara de origine şi să se stabilească în alt teritoriu.

De asemenea, se mai poate discuta şi de alţi câţiva factori ai migraţiei, cum ar fi: perioada de timp, grupul etnic, teritoriul-ţintă, motivaţiile migrării, segmentele de vârstă, categorii socioprofesionale, legislaţiile, evoluţii ale tendinţelor de migraţie, raporturile cost – beneficiu. Oricum ar fi, nu putem considera migraţia ca un fenomen exclusiv raţional şi în totalitate individual.

Este adusă în atenţie o întrebare formulată de autorii volumului: dacă şi în ce fel migranţii posedă abilităţile şi motivaţiile necesare de a se întoarce în ţara de origine. Se obiectează faptul că ar putea exista motive de îndoială cu privire la unele discursuri (generate de ţara-ţintă, ţara de origine

[2] Steffen Prauser şi Arfon Rees (editori), *The Expulsion of the 'German' Comunities from Eastern Europe at the End of the Second World War*, European University Institute, San Domenico, Italia, 2004, p. 4, 16, 17.

[3] www.europa.eu, site oficial al Uniunii Europene, accesat la 8 aprilie 2014.

[4] *Enciclopedia Uniunii Europene*, Bucureşti, Editura Meronia, ediţia a III-a, coordonator: Luciana Ghica, 2007, p. 161. Impas într-adevăr depăşit, Cehia este integrată euroatlantic, însă, după ştiinţa noastră, decretele Beneš nu sunt revocate nici în prezent. De menţionat că numele preşedintelui Beneš nu apare, de altfel, nici în indexul volumului de faţă.

[5] www.czso.cz , accesat la 21 martie 2014.

[6] Carolin Zwilling, *Minority Protection and Language Policy in the CR*, European Academy Bolzano-Bozen, 2004, studiu accesat online la site-ul www.gencat.net, la 20 martie 2014, p. 2.

https://biblioteca-digitala.ro

sau comunitatea respectivă din exil) despre „datoria morală" de a te întoarce în patrie. Acest tip de discursuri nu ţin, desigur, seama de întregul context al migrării, ca şi de posibilităţile reale de a te întoarce în ţara ta.

Într-o abordare transnaţională, „migraţia reprezintă mai degrabă un proces, decât un act ocazional şi instinctual de trecere a unei frontiere" (cf. Olsson, p. 15). Se adaugă aici şi faptul că, din aceeaşi perspectivă, deja menţionată, migraţia este un fenomen de o mai mare complexitate decât poate apărea, iar modelul *pull-push*, bipolar, trebuie depăşit. Se citează cu exemple că motivaţiile pur economice nu explică decât în parte fenomenul; printre altele, trebuie adusă în discuţie existenţa şi funcţionarea diferitelor tipuri de reţele (networks) sociale. Perspectiva de studiu transnaţională se străduieşte să lărgească înţelegerea noastră despre migraţie, pe lângă simpla deplasare, luându-se în calcul şi alţi factori, ca de exemplu: comunitatea în care s-a format individul, instituţiile sociale, practicile culturale, politicile de stat, legile, caracteristicile economice şi, cel mai mult, felul în care toate aceste elemente funcţionează în regim transnaţional (p. 15). Studiile mai recente, legate de problematica migraţiei, subliniază faptul că migraţia nu reprezintă aproape niciodată rezultatul unei simple decizii de tip „condiţii *pull-push*" (p. 24).

Diversitatea este un alt concept important care este utilizat în cercetările aflate în prezentul volum. Pentru a-l defini şi explica se aplică următoarea pre-condiţie (cu menţiunea noastră, că o clarificare completă se lasă încă aşteptată, cu rezervele de rigoare; istoricitatea nu poate fi ocolită integral): „grupurile etnice şi graniţele lor sunt constructe umane artificiale" (p. 64). Se subliniază că etnicitatea este un concept flexibil şi dependent de situaţii, de mediu, condiţionat social (Uherek, p. 64), astfel încât „un individ poate avea diferite etnii de-a lungul vieţii lui"; pe de altă parte, identitatea etnică face parte din identitatea individului.

Ajungem, mai departe şi în mod logic, la opoziţia *diversitate/omogenizare*. Dacă se presupune ca înţeles al *gradului de omogenizare* raportul (cantitativ, numeric) între grupul etnic majoritar şi minorităţi şi/sau migranţi, atunci – se afirmă – în Republica Cehă omogenizarea este afectată (termen neutru) de diversificarea migraţiei (p. 65). Majoritatea, după cum vom vedea mai departe, creează graniţe între ea însăşi şi altă parte, pe când partea respectivă nu declară graniţele respective (cu alte cuvinte este parte a majorităţii fără ca majoritatea să şi-o asume ca atare). De pildă, moravienii şi silezienii[7] nu sunt consideraţi ca minorităţi, ci ca părţi ale majorităţii (p. 70-71). Graniţele de acest fel, spunem noi, ne semnalează existenţa unor diversităţi. Pe de altă parte, atunci când vorbim de o *minoritate*, întotdeauna subînţelegem existenţa unei majorităţi la care ne raportăm.

Republica Cehă cuprinde o singură naţiune (cu mai multe etnii, naţionalităţi), dar ea nu-i obligă pe cetăţenii ei la omogenizare. Cine hotărăşte că nu face parte din naţionalitatea cehă automat devine membru al unei minorităţi (p. 67) şi acest lucru este oglindit şi la nivelurile mentalităţii: de vreme ce etnicii cehi prezintă tendinţe mai degrabă colectiviste decât individualiste, pentru mulţi cehi uniformizarea (omogenizarea!) este sinonimă cu armonia, solidaritatea şi coexistenţa socială fără asperităţi. De aici se poate merge cu gândul la aceea: că diversitatea poate fi asociată cu conflictele potenţiale.

Folosirea conceptelor de „transnaţional" şi „migraţie transnaţională" (p. 38) devine aproape indispensabilă, spun autorii, de vreme ce migraţia transnaţională este un efect al globalizării, al restructurării pieţei mondiale a muncii (ca sumă a mai multor pieţe ale muncii interconectate), creşterii mobilităţii şi a posibilităţilor de a călători, găsirii de noi mijloace de comunicaţie.

Conceptul „transnaţional" a fost pentru prima dată definit şi teoretizat de către Linda Basch, Nina Glick Schiller şi Cristina Blanc Szanton în lucrarea *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states* (New York, 1994). Basch, Glick Schiller şi Blanc Szanton îl definesc ca „procese prin care imigranţii modelează şi susţin relaţii sociale multietajate, multistratificate, prin care leagă la un loc societăţile de origine şi ţintă" (Bitušiková, p. 40–41). Migranţii sunt, simultan, integraţi naţiunii-stat ţintă, în timp ce menţin relaţii sociale, familiale, economice, religioase, politice cu societăţile de origine. Aceşti migranţi sunt numiţi *transmigranţi*.

[7] *Ibidem*, p. 5.

https://biblioteca-digitala.ro

„Transnaţionalul" presupune adaptare, aculturaţie, asimilare şi integrare, el este un proces cu elemente economice, politice, sociale şi culturale care creează noi interconexiuni, reţele, tipuri de relaţii şi stiluri de viaţă, care transcend graniţe de stat şi politice, deci trebuie regândite conceptele de identitate, cel de naţiune-stat şi cel de cetăţenie (cf. Bitušiková, p. 39). Mobilitatea şi migraţia au devenit o parte normală a vieţii noastre, în care oamenii, bunurile, ideile, simbolurile şi serviciile circulă curent peste graniţele dintre state. Există indivizi liberi să circule şi, totodată, există indivizi constrânşi să circule (refugiaţi, cei care caută azil politic sau migranţii cu joasă calificare), ceea ce presupune „noi procese locale şi globale de redistribuire a privilegiilor şi privaţiunilor" (p. 39).

Am ajuns şi la termenul de *naţiune*. Ca şi în cazul majorităţii termenilor vehiculaţi aici, putem vorbi, într-o analiză, de aspectele *emic* şi *etic*, de unghiuri de vedere „dinspre interior" şi „dinspre exterior", dinăuntrul şi dinafara comunităţii, „implicat" şi „neimplicat". A lua în seamă pe unele şi a lăsa pe altele, aceasta înseamnă a păcătui prin reducţionism, aşadar trebuie avute toate în vedere simultan. Mai adăugăm aici şi istoria ultimilor 70 de ani în Europa Centrală şi de Est, adică o exacerbare a naţionalismelor, relativ justificată, ca reacţie la internaţionalismul declarat al Cominternului, în fapt dublu-limbaj care preconiza o mare naţiune socialistă, sub patronaj moscovit. Statele ceho-slovace succesive (1918, 1945, 1990), apoi cel ceh (după abolirea formulei federative, 1 ianuarie 1993) căutând sprijin în constituţiile lor, s-au străduit, cu mai mult sau mai puţin succes (dar să nu uităm şi unele obstacole ale istoriei europene a ultimului veac) să definească satisfăcător naţiunea ceho-slovacă, cu majorităţile şi minorităţile etnice din teritoriile statale. Să găsească un *modus vivendi* între prezent şi trecut, în alţi termeni decât în trecut.

Dincolo de toate acestea existenţa naţiunilor, ca atare, este o realitate. La fel, ideea de naţiune-stat. Ceea ce avem de făcut este să nu considerăm simplu ceea ce este complex, să nu decupăm din istorii şi din contexte ceea ce apare şi se dezvoltă tocmai în aceste contexte, cu realităţile lor succesive.

Acestea fiind spuse, să facem o scurtă trecere în revistă a studiilor.

Cuvântul introductiv (p. 5) este semnat de coordonatorul principal al volumului, Zdeněk Uherek. Găsim aici o scurtă prezentare a autorilor, a titlurilor şi a metodologiilor folosite în analize.

În paralel cu această prezentare ar mai fi de adăugat că cele nouă studii sunt aşezate astfel: primul studiu legat de migraţie (autor: Erik Olsson, *Making the Final Decision*) priveşte un spaţiu cu o lungă tradiţie democratică, Suedia, care a încercat să ducă până la ultima expresie toate compartimentele şi etapele gestionării eficiente a problematicii migraţiei pe teritoriul ei, migraţie completată, atunci când este cazul (şi ţinând seama de toate aspectele politice, sociale, economice, umanitare), de repatrierea migranţilor.

Cele scrise de Alexandra Bitušiková (*Theorising, Researching and Practicing Transnational Migration*) şi Zdeněk Uherek (*Ethnic [national] Diversity in the Czech Republic: Invariables and New Developments*) reprezintă, luate împreună şi totodată separat unul de altul, baza teoretică, contextul şi statisticile necesare în toate analizele privind Slovacia şi Cehia (state şi popoare vecine şi înfrăţite în devenirile lor istorice).

Următoarele două studii se referă la migraţia diferitelor categorii socio-profesionale a muzicienilor, titlurile fiecăruia fiind atât de grăitoare, nu mai este nevoie de explicitări: Jarmila Gabrielová, *„Musica migrans": Information on an International Research Project Concerning Mobility of Profesional Musicians in Modern History of European Music and Its Current Outcomes and Perspectives*; Michaela Freemanová, *'(This Land) seems rather to belong to some other Globe than that on which we Live'. Musicians from the Bohemian Land in 18th century England.*

Al şaselea studiu, mai degrabă teoretic, Pavel Bareš şi Milada Horáková, *The Immigrant Family in the Integration Process*, se ocupă de vastul şi complexul domeniu al integrării familiilor de imigranţi în societatea ţării-ţintă.

Celelalte trei – Šárká Martínková, *The Vietnamese Ethnic Group, Its Sociability and Social Networks in the Prague Milieu*; Ondřej Klípa, *The Social Networks of Female Polish Workers in the CR and the Factors Influencing their Formation*; Zuzana Korecká and Tereza Pojarová, *Contemporary Belarusian Migration in the CR – Social Networks, Adaptation and Integration Strategies* – au un caracter aplicat şi analizează migranţii veniţi în Republica Cehă în perioada recentă, aparţinând unor etnii specifice: vietnamezi, polonezi, bieloruşi.

https://biblioteca-digitala.ro

Erik Olsson vorbeşte în *Making the Final Decision* de politicile şi procedurile SMB (Swedish Migration Board) legate de repatriere. Dar acestea sunt potrivite numai dacă sunt adaptate noilor tendinţe şi caracteristici ale migraţiei, în contextul globalizării şi al integrării europene. Actul repatrierii trebuie să fie tratat atât cu umanitate, cât şi în mod realist, ţinând seama de condiţiile ţării de origine a migrantului şi de datele culturale ale acesteia. Migranţii sunt forţaţi sau aleg să emigreze în Suedia, însă nu trebuie exclusă eventualitatea ca unii dintre aceşti migranţi să-şi dorească să se întoarcă definitiv în patrie, dacă există condiţiile potrivite. Swedish Migration Board este un for constituit în aceste scopuri, care conlucrează uneori cu alte organizaţii suedeze, străine sau internaţionale de profil, sub egida guvernului suedez.

Repatrierea (în deplină siguranţă) este văzută de SMB ca un obiectiv pe termen lung; integrarea migrantului în societatea suedeză poate fi considerat un scop imediat.

În mod natural apare pentru migrant dilema: a se întoarce în patrie sau a rămâne în ţara de adopţie? Guvernul suedez, prin intermediul SMB, se consideră el însuşi dator să ajute, inclusiv în acest domeniu, ca decizia să fie nu una rapidă, ci una corectă, prin informaţii care pot contribui în acest sens (p. 23).

Studiul Alexandrei Bitušiková, *Theorising, Researching and Practicing Transnational Migration*, oferă o explicaţie amplă a conceptului *transnaţional*, raportat la contextul actual al societăţii slovace şi europene.

În partea a doua a materialului se vorbeşte despre migranţii slovaci în Bruxelles, ţintă de migraţie profesională (de înalt nivel) devenită cu atât mai relevantă, cu cât Slovacia, ca şi Cehia, a aderat la UE în 2004 şi este parte a convenţiei Schengen din 2007.

Ethnic (national) Diversity in the Czech Republic: Invariables and New Developments, scris de Zdeněk Uherek, coordonatorul principal al volumului şi totodată cercetător la Institute of Ethnology, Academy of Sciences of the Czech Republic, reprezintă, am putea afirma, materialul-pilot al volumului şi, totodată, un punct de vedere ştiinţific oficial al Institutului asupra tematicilor migraţiei şi esenţei prefacerilor demografice în Cehia.

Diversitatea etnică, cu toate constantele şi variabilele ei, este conexată fenomenelor *migraţiei*, lucru valabil pentru Republica Cehă, în special în ultimele două decenii. Uherek ne arată că măsura *diversităţii*, în accepţiunile ei cele mai recente (în trecut, mai bine ilustrată de „minorităţi naţionale", cel puţin până în 1945, astăzi de componenţa migraţiei, după reaşezări semnificative), este invers proporţională cu cea a *omogenizării*.

În *„Musica migrans": Information on an International Research Project Concerning Mobility of Profesional Musicians in Modern History of European Music and Its Current Outcomes and Perspectives* de Jarmila Gabrielová aflăm – şi acest lucru este valabil, în mare, până la sfârşitul Primului Război Mondial – de o migraţie profesională, a muzicienilor europeni, în interiorul Imperiului Austriei (spaţiu relativ întins în centrul continentului) şi Prusiei (din 1871 Imperiul German). Nu numai o migraţie a muzicienilor, dar şi o migraţie a repertoriilor muzicale. Se adaugă aici că destul de puţini, statistic vorbind, au migrat în afara Imperiului: Marea Britanie, Franţa, Rusia, America.

Proiectul „Musical life in Europe, 1600–1900: Circulation, Institution, Representation" (1998–2001, European Science Foundation), în care Jarmila Gabrielová a fost implicată, a avut scopul de a elimina barierele Cortinei de Fier, în paralel cu eforturile de a întări unitatea şi interacţiunile culturale europene.

Mai mult chiar decât în alte domenii, spune autoarea, în istoria muzicii (şi a domeniilor conexe ei), „vederile înguste dominate de naţionalism" şi „cadrele ei ideologice încă persistă în zilele noastre". Afirmaţiile se referă, în special, la faptul că, deşi acei migranţi, în cea mai mare parte a lor apar ca vorbitori de limbă germană, sunt necesare informaţiile relevante, corecte şi complete (proiectul a inclus şi o bază de date cu muzicienii migranţi şi carierele lor), multă atenţie şi mult discernământ în a stabili situaţia fiecărui caz individual. Limba vorbită nu reprezintă singurul indiciu al apartenenţei etnice a unei pesoane şi trebuie să fie căutaţi şi alţi indicatori, înăuntrul contextului vremii. În plus, trebuie acordată atenţie stabilirii termenilor tehnici (utilizaţi în bazele de date) şi felului în care sunt ei traduşi (de exemplu: *nationality* ca traducere a lui *Nationalität* sau *faith* pentru *Konfession*). La fel, este nevoie de atenţie şi atunci când sunt categorisite diferitele feluri de muzicieni,

https://biblioteca-digitala.ro

drept care Jarmila Gabrielová caută criterii de clasificare a acestora, aşa încât, mai departe, să rezulte şi alte date care să întregească înţelegerea fenomenului migraţiei muzicienilor.

Michaela Freemanová analizează motivele pentru care unii muzicieni cehi migrează în Marea Britanie de-a lungul secolului al XVIII-lea. De asemenea, studiul *'[This Land] seems rather to belong to some other Globe than that on which we Live'. Musicians from the Bohemian Land in 18th Century England* ne arată o tipologizare a traiectoriilor profesionale avute de muzicieni.

În perioada analizată motivele pentru care muzicienii cehi îşi părăsesc tărâmul de obârşie sunt, în general, de ordin economic sau religios. De neignorat, pare-se, era şi faptul că mulţi muzicieni cehi din orchestrele nobiliare aveau statutul de iobagi (singura modalitate de eliberare din servitute era plecarea în alt stat). Pe de altă parte, în insulele britanice compozitorii şi muzicienii erau valorizaţi şi respectaţi. Mergeau în Anglia nu numai pentru un salariu mai bun, ci şi pentru un statut social mai înalt.

Între statele vremii, Marea Britanie avea una dintre cele mai democratice societăţi, în care muzicienii (autohtoni sau străini) erau trataţi cu respect şi simpatie. Cu toate acestea, muzicienii cehi se puteau integra acestei societăţi numai până la anumite limite: erau catolici într-o lume anglicană. Freemanová mai subliniază aici şi că, dincolo de avantajele vădite oferite de societatea britanică, străinii se întâlneau cu o lume mult diferită de cea pe care o cunoşteau, venind de pe continent („[This Land] seems rather to belong to some other Globe than that on which we Live").

Al şaselea material, Pavel Bareš şi Milada Horáková, *The Immigrant Family in the Integration Process*, are o apreciabilă încărcătură sintetizatoare şi se ocupă de complexa problematică a integrării familiilor de migranţi în societăţile ţintă. Autorii îşi propun să stabilească „dacă şi în ce măsură familia poate reprezenta un factor de succes pentru o strategie a integrării" (p. 103) şi, de asemenea, dacă familia poate ajuta în atenuarea sau micşorarea efectelor neplăcute (sau chiar traumatizante) ale efectelor migrării.

Baza de analiză a fost reprezentată de răspunsurile la chestionare, aplicate mai multor familii din grupuri etnice variate (228 de interviuri, 77 de familii, 26 de variabile-coordonate ale unui subiect, cum ar fi ţara de origine, ţara-ţintă, vârsta, sexul, nivelul de instruire sau calificare, limba vorbită, durata exilului, numărul membrilor de familie, leaderul familiei, statutul migrantului - solicitator de azil politic, refugiat, student, reîntregirea familiei etc.) din 5 ţări, parteneri în acest proiect (Finlanda, Belgia, Italia, Republica Cehă, Germania), o „bază de date transnaţională" concentrată pe culegerea de informaţii calitative. Cele trei condiţii principale de aplicare a chestionarelor erau: subiecţii să aparţină unei ţări terţe, familiile să cuprindă cel puţin doi membri din cel puţin două generaţii diferite, iar timpul petrecut de familii în ţara-ţintă să fie de cel mult 15 ani (accent pus pe cercetarea procesului de integrare propriu-zis).

Nu s-a urmărit deliberat descoperirea unor elemente comune, ci măsura ratei de diversificare; cu toate acestea s-a acordat atenţie inventarierii elementelor similare şi a diferenţelor. Mai importantă este menţiunea că cei cinci parteneri ai proiectului din cele cinci ţări au stabilit accente, „specializări", pe teme diferite: relaţiile inter-generaţii în Finlanda, reţelele sociale („capitalul de ordin social"!) în Belgia, schimbările de statut în Italia, relaţiile din interiorul familiilor şi eventualele discriminări manifestate de societatea-ţintă faţă de migranţi în Cehia şi, în fine, aşteptările migranţilor şi raportul costuri–beneficii (ale migrării) în Germania.

O asemenea desfăşurare de forţe (resurse, număr de familii, număr de interviuri) a putut confirma unele dintre ipotezele formulate de autori: rolul esenţial al familiilor în procesul de integrare, importanţa reţelelor sociale de diferite tipuri, depăşirea modelului de analiză a fenomenelor migraţionale (repetat citat aici) *pull-push*.

Este deja notoriu că migraţia vietnameză în lume este bine reprezentată numeric, pe toate continentele (peste 3.000.000, în mai mult de 90 de ţări). În ultimii douăzeci de ani vietnamezii au migrat într-un număr mare şi în Europa, inclusiv în Republica Cehă (41568 în 2007, a se vedea p. 136), fapt pe care îl studiază Šárká Martínková în *The Vietnamese Ethnic. Group, Its Sociability and Social Networks in the Prague Milieu*.

În general, începând din 1989, vietnamezii migrează din motive economice; Martínková caută să surprindă particularităţile procesului migrării în cazul acestei populaţii, şi anume că este vorba de variate şi ample reţele sociale şi, de asemenea, că există o adevărată „industrie a migrării"

https://biblioteca-digitala.ro

vietnamezilor, cu factori în ambele țări. Acestea sunt utile în toate etapele și segmentele migrării, dacă mai menționăm și că autoarea subliniază o particularitate de bază a migrării și funcționării comunităților vietnameze în țara-țintă: de obicei nu există un contact direct al membrilor comunității cu populația majoritară, efect generat atât de natura și funcționarea rețelelor sociale, cât și de bariera lingvistică.

Cehia are o minoritate poloneză concentrată mai ales în Silesia (Těšín), bază de migrare cu un flux constant pentru polonezi, în perioada de după marele război și până la căderea Zidului berlinez (Cehia a fost și este mai avansată decât Polonia ca nivel al industriei). Un accent explicit pe rețelele sociale ale migranților și importanța lor în procesul migrării pune și Ondřej Klípa în studiul *The Social Networks of Female Polish Workers in the CR and the Factors Influencing their Formation*. Scopul cercetării a fost acela de a determina factorii și căile, strategiile prin care s-au format aceste rețele sociale, într-o perspectivă diacronică (p. 202).

Este interesant să menționăm că autorul identifică patru nivele ale rețelelor sociale ale lucrătoarelor poloneze migrante în Cehia (p. 222). Cele patru nivele reflectă profunzimea și intensitatea contactelor sociale: de la primul, relativ superficial, al relațiilor cu vecinii sau cei din aceeași localitate, trecând prin relațiile mai strânse de colegialitate la locul de muncă și cu rudele soțului (ceh sau, mai general, ne-polonez), apoi partenerii și prietenii, ajungând până la cel mai profund, cu alte lucrătoare poloneze, migrante și ele în același loc. Se subliniază faptul că, pentru polonezi, în genere, ca și pentru alți slavi, bariera lingvistică nu este așa de greu de trecut în Cehia: ceha și poloneza sunt limbi înrudite din aceeași ramură slavă vestică (cu un lexic comun de circa 27%), un atu substanțial în fața migranților din alte grupuri etnice, neslave (p. 236). Pe de altă parte este pusă în evidență existența unui fenomen de luat în calcul în cazul relațiilor sociale: datorită ocupațiilor străine succesive și, totodată, a regimului comunist, în Polonia s-a făcut mult timp distincția la nivel mental între „spațiul public" (administrat de stat) și „spațiul privat", reprezentat de familie (p. 243).

Contemporary Belarusian Migration in the CR – Social Networks, Adaptation and Integration Strategies, studiu al cercetătorilor Zuzana Korecká și Tereza Pojarová, este o sinteză socio-demografică a fluxului de migranți bieloruși în Cehia, cu cifre și statistici detaliate.

Migrația unor reprezentanți care țin de popoare din fosta URSS are o istorie de circa două decenii. Ca migranți în Cehia bielorușii (rușii albi) se situează pe locul patru, sub aspect numeric (după ruși, ucrainieni și moldoveni, fiind deseori confundați cu aceștia, în special cu rușii), în cadrul tuturor migranților ei ocupă astăzi locul al 13-lea (3918 persoane, august 2008; aproximativ 10% sunt refugiați politic înregistrați oficial) (p. 258). Este de menționat aici că migrația bielorușilor în Cehia își are o istorie proprie, lucru valabil și evident pentru oricare din celelalte grupuri etnice menționate în volum.

Situația devine mai clară, cel puțin în parte, dacă amintim faptul că unele teritorii învecinate Mării Baltice și cele situate în est-centrul Europei au fost stăpânite succesiv, din epoca medievală, de Lituania (scurt timp o mare putere regională), apoi Polonia și, mai recent, Prusia și Rusia.

În secolul al XVI-lea a existat un cărturar bielorus, Francysc Skaryna, care a venit la Praga. El avea să devină un model de gândire și de acțiune pentru cei care voiau să lupte contra regimurilor dictatoriale și totalitare.

Bielorușii n-au avut un stat propriu decât după constituirea URSS (1922), ca parte a acestei uniuni, în condițiile politice și istorice deja cunoscute. Ulterior, harta Europei Centrale s-a modificat semnificativ de mai multe ori în ultima sută de ani, mai ales după fiecare dintre cele două războaie mondiale. Belarus își dobândește independența în decembrie 1991, după destrămarea URSS, însă cunoaște o situație nu prea avansată economic a societății, iar politic rămâne un regim dictatorial; acesta este motivul principal care îi împing pe bieloruși să migreze în țările accesibile, democratice și avansate, ale UE, în speță Cehia. Mai sunt, firește, ca și în cazul polonezilor, înrudirea lingvistică și afinitățile culturale.

Spre zilele noastre ei vin în Cehia să studieze, să lucreze sau pentru afaceri. Probabil că numărul relativ de azilanți politic și refugiați (circa o zecime) se datorează „principiului Dublin": dacă ajungi pe teritoriul UE să ceri azil, regula spune că trebuie să-l soliciți în statul UE în care ai intrat prima dată.

https://biblioteca-digitala.ro

Migranţii bielorusi reuşesc, statistic atestat de autorii studiului, să se integreze relativ uşor şi rapid în societatea cehă, la aceasta contribuind nu numai afinităţile lingvistice şi culturale sus-menţionate, dar, ca şi în cazul celorlalte grupuri migrante, constituirea reţelelor informale sociale de diferite tipuri, fiecare individ făcând parte din mai multe asemenea reţele. Toate acestea au loc oarecum discret, spre deosebire de alţi migranţi, fără ca eticheta de „bielorus" să iasă prea tare în evidenţă.

În chip de concluzie putem aprecia volumul ce ni se înfăţişează ca un tot armonios de teorie şi aplicaţie, un tablou fidel al situaţiei migraţionale din Cehia contemporană, atât în ceea ce priveşte datele şi interpretările, cât şi statisticile prezentate.

BIBLIOGRAFIE

.. 2007, *Enciclopedia Uniunii Europene*, Editura Meronia, Bucureşti, ediţia a III-a, coordonator: Luciana Ghica.

Borchardt, Klaus-Dieter, 2011, *ABC-ul dreptului Uniunii Europene*, Oficiul pentru Publicaţii al Uniunii Europene, Luxemburg.

Prauser, Steffen, Rees, Arfon (editori), 2004, *The Expulsion of the 'German' Comunities from Eastern Europe at the End of the Second World War*, European University Institute, San Domenico, Italia.

Zwilling, Carolin, 2004, *Minority Protection and Language Policy in the CR*, European Academy Bolzano-Bozen, studiu accesat online pe site-ul www.gencat.net, la 20 martie 2014.

www.czso.cz , accesat la 21 martie 2014.

www.europa.eu, site oficial al Uniunii Europene, accesat la 8 aprilie 2014.

RADU TOADER

Czech Association for Social Anthropology, Ema Hrešanová, Edit Szénássy (eds.), *CARGO*. „Journal for Cultural and Social Anthropology", Praha, [f.e.], 2013, ISSN: 1212-4923 (Print) ISSN: 2336-1956 (Online)

Volumul reprezintă nr. 1–2 / 2011 al revistei „CARGO", o publicaţie bianuală, de tip „peer-review", a Asociaţiei Cehe pentru Antropologie Socială. Este vorba despre al nouălea volum al seriei care se concentrează asupra cercetărilor empirice, dar şi teoretice, de tip etnografic şi antropologic, şi abordează subiecte legate de spaţiul central- şi est-european. Prezentul număr este realizat în colaborare cu Asociaţia Slovacă a Antropologilor Sociali şi cu Facultatea de Ştiinţe Sociale şi Economice din cadrul Universităţii Comenius din Bratislava.

Ema Hrešanová, Edit Szénássy, *(Re)Producing Medical Anthropology in Central and Eastern Europe* (p. 1-4). Antropologia medicală este considerată de către cele două editoare ale numărului de faţă drept o ramură foarte dinamică a ştiinţelor antropologice, ce are puterea de a contribui substanţial la îmbogăţirea teritoriului teoretic al acestora, şi, mai ales, o ramură cu atribute instrumentale, capabilă de a oferi o cale de înţelegere a fenomenelor sociale din lumea contemporană. Întrucât revista Cargo se concentrează asupra spaţiului supranumit CEE („Central and East Europe"), prezentul număr se constituie într-o ediţie specială ce încearcă să investigheze şi să supună atenţiei cercetătorilor (studenţi, profesori etc.) starea actuală a acestei discipline în fiecare dintre ţările membre ale teritoriului geografic avut în vedere, căutând, totodată, să impulsioneze interesul pentru acest domeniu.

Subiectul abordat îşi justifică restrângerea geografică la spaţiul central- şi est-european (dincolo de graniţele pe care oricum revista şi le-a rezervat), deoarece se poate vorbi despre un trecut apropiat comun din punct de vedere al implementării de către organele de stat a unei viziuni asupra sistemului medical, şi despre un prezent, din nou, comun, în care ţările foste socialiste din Europa suferă transformări legate de capitalizarea pieţei medicale.

https://biblioteca-digitala.ro

Este vorba despre un număr special, întrucât are în vedere o temă unică: chiar şi recenziile cuprinse în acest volum privesc apariţii editoriale care tratează probleme de antropologie medicală. Este un număr care s-a născut în urma discuţiilor purtate cu ocazia conferinţei *Health in transition: (Bio)Medicine as culture in post-socialist Europe*, ce a avut loc la Praga, în anul 2011, organizată de către una dintre editoarele nr. 1–2 / 2011 al *CARGO*. În paranteză fie spus, remarcăm atât în titlul conferinţei, cât şi în titlul acestui volum al revistei, preferinţa pentru jocul de cuvinte care permite o lectură dublă, în funcţie de plasarea sau nu a unui fascicul luminos (de tip accent) asupra particulei care precedă termenul forte, fapt care implică, parcă, şi un semn de întrebare implicit, invită la problematizare şi dialog.

Editorii ating, în cele câteva pagini introductive, problema unui aspect în aparenţă banal, dar care priveşte, în fapt, viaţa tuturor revistelor şi instituţiilor de cercetare din spaţiul geografic delimitat dintru început: dificultatea de penetrare a „pieţei" ştiinţifice internaţionale, prin atragerea cercetătorilor din ţări non-central-europene şi non-est-europene (sic!), în vederea publicării şi, deci, a pătrunderii în circuitul ştiinţific. În acest sens, deşi intenţia editorilor invitaţi pentru acest număr fusese de a îngloba articole ale cercetătorilor, studenţilor şi profesorilor din spaţiul CEE, împreună cu articole de origine vest-europeană sau occidentală, revista se mândreşte cu găzduirea în paginile numărului de faţă a numeroase articole redactate de către „antropologi non-CEE de formare anglo-americană şi care sunt, cu toţii, femei" (p. 2, tr. n.).

Din punct de vedere al construcţiei volumului, numărul de faţă cuprinde patru articole principale, bazate pe cercetări empirice, un eseu care tratează conceptul de cetăţenie biologică, zece scurte contribuţii legate de stadiul actual al antropologiei medicale în ţările CEE. Aceste din urmă texte indică, din nefericire, că, în cele mai multe dintre ţările din regiune, antropologia medicală este un domeniu marginal: „Antropologia medicală reflectă dezvoltarea antropologiei socio-culturale; în cele mai multe dintre ţările din regiune, aceasta a evoluat de la un anume tip de etnomedicină sau medicină populară. În timp ce în ţări precum Slovacia, gândirea critică cu privire la îngrijirea şi tratamentul medical lipseşte aproape în întregime [...], în Ucraina cercetătorii occidentali au contribuit semnificativ la întemeierea acestui domeniu. În alte ţări precum Letonia, Ungaria sau România, şcolile medicale şi centrele de cercetare joacă un rol-cheie, în timp ce în Republica Cehă, Polonia şi Slovenia, antropologia medicală este prezentă mai ales prin intermediul cursurilor interdisciplinare şi al proiectelor de cercetare" (p. 2, tr. n.).

La cele de mai sus se adaugă: un interviu cu Susanna Trnka, antropolog social şi medical de formaţie ceho-americană, ce activează în prezent la Universitatea din Auckland; dări de seamă asupra unei conferinţe cu privire la sănătate şi sistemul de ocrotire a sănătăţii, ce a avut loc în anul 2012, la Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer" al Academiei Române, Bucureşti; un raport asupra unui proiect de cercetare pe o temă recurentă în cadrul acestui volum – medicina reproductivă –, proiect susţinut de Fundaţia Cehă pentru Ştiinţă; o secţiune cu privire la predarea antropologiei medicale în cadrul Universităţii Durham din Marea Britanie, cuprinzând o dublă perspectivă, cea a studentului şi cea a profesorului, şi două recenzii. Prin toate acestea, numărul de faţă al revistei contribuie la nivel conceptual, empiric şi metodologic la studiul întrepătrunderii culturale şi al politicilor cu privire la boală şi sănătate în regiunea CEE (p. 4).

Amy Speier, *„IVF Holiday": Contradictions of Patient Care Abroad* (p. 7–24), tratează problemele implicate de un tip aparte de turism medical. Este vorba despre alegerea unei vacanţe IVF (prescurtarea în limba engleză a procedurii de fertilizare in vitro) în Republica Cehă de către pacienţii nord-americani. Acest proces este cunoscut sub denumirea de *turism de reproducere* („reproductive travel"), ramură a turismului medical care a devenit din ce în ce mai consistentă.

Republica Cehă este considerată drept una dintre cele mai importante destinaţii pentru turismul de reproducere din lume, la preţuri competitive. În acelaşi timp, conform legislaţiei Republicii Cehe, donarea lichidului seminal este legală, cu condiţia să se facă voluntar, şi este popularizată prin anunţuri. Republica Cehă oferă consumatorului american, ca destinaţie IVF, un pachet cu conţinut medical, la preţuri accesibile, pe de o parte, şi şansa unei călătorii în Europa, ce implică o componentă turistică (vizitarea obiectivelor apropiate, experimentarea altor culturi etc.), pe de alta, latură contrazisă, în fapt, de presiunea exercitată asupra femeilor aflate sub tratament. Dintr-un punct de vedere feminist, sunt luate în discuţie contradicţiile turismului medical.

https://biblioteca-digitala.ro

Cât privește aspectul metodologic, articolul reprezintă rodul unei cercetări ce se bazează pe o anchetă de tip etnografic, desfășurată atât în Cehia, cât și în Statele Unite ale Americii, într-un răstimp de patru ani. În urma interviurilor, autoarea constată că procedura de fertilizare, cu toate testele pe care aceasta le presupune, în țara de origine, uneori anterioare intervenției medicale propriu-zise, stigmatul infertilității, dificultatea gestionării timpului pentru femeile care muncesc, precum și alți factori conduc la *stresarea* în profunzime a pacientei, în mod paradoxal, întrucât este considerat că stresul reprezintă una dintre principalele cauze ce împiedică reproducerea, de natură psihică. Într-un demers mai curând de factură psihologică decât antropologică, se compară, din punct de vedere al stresului, experiența medicală americană a cuplurilor care au încercat un tratament înainte de „vacanța europeană", cu cea din Republica Cehă. Deși se încearcă uneori o sistematizare a informației, conform cu un criteriu sau altul, stabilite pe baza întrebărilor utilizate în cadrul interviurilor, articolul prezintă și o varietate de experiențe personale ale așa-zișilor turiști americani, felul în care aceștia s-au confruntat sau nu cu dificultăți de ordin turistic, fapt care – conform opiniei autoarei – stă la baza creării de contradicții din ce în ce mai puternice și mai complexe ale turismului de reproducere.

Jennifer J. Carroll, *Evidence Based Medicine and the Construction of Moral Agency in Ukraine* (p. 25–50). Articolul explorează felul în care actorii din domeniul sănătății publice (fie aceștia angajați ai aparatului de stat, fie organizații independente), care profesează în Ucraina, în domeniul prevenției HIV, au adoptat practicile și ideologiile medicinii bazate pe dovezi (abreviată MBD), ce are drept scop „acordarea de prioritate dovezilor medicale, riguros științifice, externe, în situația creării unei politici și a luării de decizii clinice" (p. 26, tr. n.). Construit în jurul informației etnografice culese prin intermediul interviurilor și al observației participative (în trei campanii de cercetare de teren), articolul subliniază două caracteristici principale ale aplicării MBD în Ucraina contemporană: pe de o parte, un număr important dintre persoanele active în domeniul sănătății publice se îndoiesc de validitatea datelor statistice, baza însăși a MBD; pe de altă parte, producerea de dovezi a devenit pentru aceștia un act valorizat social și politic (p. 25).

Articolul încearcă să ilustreze felul în care actanții din domeniul sănătății publice și-au însușit conceptul de MBD mai degrabă la nivel de discurs, decât la nivel de practică (p. 2). Mai mult, la latitudinea acestor actanți, statisticile și datele primare presupuse obiective devin flexibile și ușor de manipulat, negociabile.

Autoarea prezintă informații extrase din rapoarte oficiale, conform cărora, în Ucraina contemporană, răspândirea HIV (asociată cu utilizarea de droguri injectabile, precum și cu epidemia de tuberculoză) reprezintă un pericol la adresa sănătății publice. Astfel, ONG-urile și organizațiile active în domeniul sănătății au fost nevoite să își însușească politica MBD, întrucât aceasta reprezintă o condiție a finanțării internaționale în vederea prevenirii și combaterii fenomenului HIV și al injectării IV (intravenoase).

Autoarea face o incursiune diacronică în domeniul sănătății publice din Ucraina, demonstrând că manipularea datelor nu este un fenomen străin autorităților locale care se conformaseră în cursul secolului al XX-lea filosofiei sistemului medical sovietic: informațiile medicale erau „mai degrabă prestabilite [în opoziție cu deducerea acestora în urma unor analize] de către administrația centrală, în conformitate cu nivelurile stabilite pentru muncă și producție" (p. 33, tr. n.).

Câteva dintre ideile enunțate în cadrul articolului sunt ilustrate sub forma unor pastile, sumă de cazuri particulare relevante, descrieri ale câtorva persoane întâlnite (membri ai ONG-urilor, ai aparatului sanitar) și fragmente de interviuri, sintetizate mai apoi. Articolul propune o viziune de ansamblu asupra sistemului medical ucrainean și, mai ales, asupra politicilor specifice – privire largă ce dovedește o bună cunoaștere a realităților etnografice și a semnificației acestora –, și se sprijină pe un consistent material bibliografic. Familiaritatea cu domeniul de cercetare, precum și cu spațiul geografic ales, este evidentă (autoarea, antropolog medical, are un interes academic mai vechi pentru spațiul ucrainean).

Polina Aronson, *The Salad of Ideas: Beliefs about Health and Food among Immigrants from the Former USSR in Germany* (p. 51–72). Lucrarea urmărește practicile cotidiene de gestionare a stării de sănătate raportate la alimentație ale imigranților din fosta URSS în Germania, practici condiționate – conform opiniei autoarei – din punct de vedere social, economic și cultural. Identitatea culturală, diferențele dintre generații, expunerea la un anumit tip de discurs (p. 52) sunt privite drept

https://biblioteca-digitala.ro

factori decisivi ai comportamentului sanitar, subliniați prin metoda comparativă (interviuri cu exponenți ai grupurilor avute în vedere), prin raportarea la mai multe categorii etnoculturale de imigranți: refugiați evrei și etnici germani de naționalitate rusă stabiliți în Germania în anii 1990, pe de o parte, și evrei care au sosit în anii 1970.

Jennifer Speirs, *Anonymous Semen Donation: Medical Treatment or Medical Kinship?* (p. 73–90), aduce în discuție o temă specifică antropologiei medicale, infertilitatea masculină și metoda de contracarare, donarea lichidului seminal, într-un context social aflat în schimbare: în funcție de legislația în vigoare, fapt ce antrenează modificări ale relațiilor de rudenie și ale percepției asupra acestora. De la o procedură strict medicală se avansează către un eveniment cu consecințe în plan social, prin obligativitatea furnizării de informații asupra paternității. Sunt urmărite modificări de percepție, luări de poziție ale actanților implicați, în țara de origine a autoarei, Marea Britanie, precum și în Republica Cehă, spațiu care, am văzut într-un articol precedent, este puternic marca(n)t în teritoriul medicinii reproductive.

Anonimatul era și pare încă a fi politica recomandată de către specialiștii în infertilitate, din mai multe motive analizate de către autoare, dintre care enumerăm: protejarea familiei față de stigmatul infertilității, a copilului față de stigmatul ilegitimității, a donatorului față de acuzația de adulter și raportat la posibilitatea solicitării de ajutor financiar pentru copil. Marea Britanie și Republica Cehă se prezintă sub forma unor entități cu poziții opuse, întrucât, în prima dintre țări, legislația a fost modificată în favoarea eliminării anonimității, fiind astfel create suprapuneri ale hărții genetice și ale hărții relaționale în cadrul familiilor ce recurg la inseminarea pe bază de donare (DI). Jennifer Speirs urmărește discursurile privitoare la politica de susținere a anonimității, cu convingerea că viziunea asupra statutului donatorului este în măsură să scoată în evidență viziunea celor implicați asupra însăși familiei și a relațiilor interumane.

Nu în ultimul rând, supunem atenției dumneavoastră eseul redactat de Ana Andrejic, *Reconsidering the Distinction between Western and Post-socialist Biological Citizenship: Reflections on Developments in Reproductive Medicine in Serbia* (p. 91–115), text care se oprește tot asupra domeniului medicinii reproductive, dar, de data aceasta, cu localizare în Serbia. Textul utilizează, rediscutând, conceptul de cetățenie biologică avansat în ultimii ani în antropologia medicală. „Conceptul de cetățenie biologică atrage atenția asupra unor practici în cadrul cărora concepțiile despre existența biologică, sănătate și boală interacționează cu apartenența și clasificările politice" (p. 91–92, tr. n.). Autoarea subliniază slaba conceptualizare dihotomică a cetățeniei biologice (N. Rose și C. Novas, în *Global Assemblages: Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*, apărută în anul 2005, operează cu distincția cetățenie biologică vestică și post-socialistă). Autoarea aduce în discuție, în cadrul cetățeniei biologice din Serbia, pe de o parte, activismul civic care militează pentru schimbări în managementul medical al nașterilor, și, pe de alta, grupurile online de suport pentru femeile care apelează la fertilizarea *in vitro*. Ca teren de cercetare, se concentrează asupra datelor furnizate de comunicarea online a cetățenilor sârbi implicați în construirea acestor proiecte de cetățenie biologică și dezbaterea condițiilor lor.

Descoperirile științifice și aplicarea acestora antrenează modificări la nivel uman, ridică probleme și nasc întrebări noi. Odată cu lărgirea spectrului de intervenție a aplicațiilor de ordin științific (în cazul de față, medical) în viața individului, antropologia dezvoltă noi concepte în măsură să discute, să înțeleagă și să teoretizeze noile realități, într-o formare continuă de nou teren de investigație antropologică.

Volumul, prin tematica abordată, se adresează specialiștilor în domeniu, studenților și profesorilor antropologi medicali. Acesta are meritul de a acoperi prin descrieri, analize, studii de caz și dări de seamă asupra stadiului actual de dezvoltare, aspecte de antropologie medicală proprii unor spații europene diverse, cu realități comparabile sau, dimpotrivă, specifice. Acest număr al revistei poate fi consultat și descărcat în variantă integrală de la adresa: http://cargojournal.org/index.php/cargo/issue/view/2/showToc.

MONICA BEATRICE BERCOVICI

https://biblioteca-digitala.ro

Constantin Secară, *Situaţia actuală a folclorului muzical în comunităţile româneşti din zona arcului intracarpatic – valoare identitară a spiritualităţii româneşti, în contextul multietnic şi multicultural european contemporan*, Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *AULA MAGNA*, 2013, 286 p., ISBN 978-973-167-198-7.

Dr. Constantin Secară, etnomuzicolog la Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, a realizat o lucrare ce se încadrează în etnologia de urgenţă, vizând cercetarea (la nivelul comunităţilor româneşti rurale din judeţele Covasna, Harghita şi, parţial, din Mureş) caracteristicilor şi tipurilor muzicii tradiţionale româneşti din zonă, păstrate până în prezent[1]. Autorul şi-a structurat demersul ca pe o primă parte a unei monografii a culturii montane româneşti, în care prezintă aspecte ale culturii tradiţionale, prin prisma trecutului şi a prezentului. Comunităţile vizate de cercetare sunt românii transilvăneni, din zona arcului intracarpatic, teritoriu încorporat până în 1918 în Imperiul Austro-Ungar, aşa cum apare din „lectura identitară" a tradiţiilor muzicale, bazată pe diverse documente de arhivă, bibliografice şi altele culese direct pe teren.

Cartea se deschide cu o *Introducere*, unde autorul îşi delimitează poziţia metodologică şi obiectivele operaţionale. „Primul obiectiv operaţional (şi cel mai complex) al proiectului a constat în organizarea unei baze de date funcţionale, pe mai multe nivele: a) indexarea localităţilor deja studiate şi reprezentate în materialele de arhivă ale AIEF (Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, Bucureşti) şi AFC (Arhiva Institutului „Arhiva de Folclor" al Academiei Române, Cluj-Napoca); b) identificarea şi indexarea completă a cercetărilor întreprinse în zonă, existente în AIEF şi în AFC; c) îmbogăţirea fondurilor de arhivă cu noi documente, rezultate în urma cercetărilor de teren personale" (p. 16). Am considerat util să recurgem la acest citat pentru a înţelege exact documentarea mixtă, complexă şi meticuloasă care a stat la baza acestei lucrări de sinteză etnologică şi bogăţia extremă a materialelor de referinţă.

Primul capitol, *Românii din estul şi sud-estul Transilvaniei. Multiculturalitate şi interculturalitate* reprezintă o incursiune în istoria comunităţilor româneşti locale, pentru descifrarea contextului specific de evoluţie a acestora. Citatul introductiv, dintr-o lucrare a istoricului şi filologului clujean Ioan I. Russu, sintetizează realitatea istorică din zonă: „elucidarea prezenţei elementului social-etnic românesc – apreciat incorect ca «dispărut» – în estul Transilvaniei (Secuime) explică deplin faptul că în centrul spaţiului istoric firesc şi continuu al poporului român s-a ivit o breşă cu întinderea a trei judeţe, un «gol» artificial, conturat definitiv în veacurile al XIX-lea şi al XX-lea"[2]. Reperele geografice, istorice, etnolingvistice, etnografice (obiceiuri, ocupaţii, arhitectură ş.a.) relevă originea şi componenţa etnică a populaţiei din localităţile cercetate. Autorul prezintă succint momentele istorice radicale, care au determinat scăderea demografică a românilor: răscoala lui Horea (1784), încorporarea Marelui Principat al Transilvaniei în Regatul Ungariei (1867), eveniment urmat de o politică ultranaţionalistă în partea ungară a Imperiului Austro-Ungar. După Marea Unire (1918), scurta perioadă de renaştere a vieţii naţionale româneşti (1918–1940) a fost întreruptă brutal de Dictatul de la Viena (august 1940), când a reînceput prigoana împotriva populaţiei româneşti, printr-o „adevărată epurare etnică şi rasială" (p. 39). După al Doilea Război Mondial, la presiunea URSS, în inima României s-a format Regiunea Autonomă Maghiară (1952–1968). Desfiinţarea acesteia şi înfiinţarea în judeţelor Harghita, Covasna şi Mureş au determinat o echilibrare etnică, pentru ca după 1990, să se declanşeze un proces de marginalizare a românilor localnici, cu acţiuni antiromâneşti făţişe, care au dus la dislocarea a aproape 4000 de români, nevoiţi să-şi părăsească domiciliile şi locurile de muncă şi să se mute în alte zone. În ciuda documentaţiei depuse la Parlamentul României

[1] Lucrarea a fost realizată în cadrul proiectului „Valorificarea identităţilor culturale în procesele globale", derulat de Academeia Română, Universitatea „Politehnica" Bucureşti şi Universitatea din Craiova, contract POSDRU/89/1.5/S/59758, prin Programul Operaţional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, axa prioritară 1 „Educaţia şi formarea profesională în sprijinul creşterii economice şi dezvoltării societăţii bazate pe cunoaştere", domeniul major de intervenţie 1.5 „Programe doctorale şi postdoctorale în sprijinul cercetării".

[2] Ioan I. Russu, *Românii şi secuii*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1990, p. 17–18.

https://biblioteca-digitala.ro

şi a raportului discutat în 1991 pe marginea acestui exod, populaţia românească izgonită nu a fost repusă în drepturi. Autorul citează concluzia din lucrarea *Slăbirea comunităţii româneşti din Harghita–Covasna*[3]: „deşi românii sunt majoritari în România, datorită configuraţiei administrative, educaţionale, economice şi politice din judeţele Harghita şi Covasna, *românii au statut de facto de minoritate locală*. Pe lângă discriminarea *negativă* la care sunt supuşi în plan local, populaţia românească din cele două judeţe este *discriminată negativ* în mass media şi politica naţională, în sensul că nu are acces la exprimarea intereselor şi problematicii sale". Contexul istorico-politic, configurat în acest prim capitol, permite înţelegerea fluctuaţiilor demografice şi specificitatea cultural-zonală românească.

Capitolul al II-lea, *Realităţi multiculturale şi plurilingvistice în context cultural european. Identităţi muzicale în Regiunea Autonomă Trentino–Alto Adige, Italia*, este rezultatul unui stagiu de cercetare şi documentare efectuat în regiunea amintită în cadrul unor instituţii de învăţământ, de cercetare şi de promovare a culturii tradiţionale din Provincia Autonomă Bolzano (Südtirol) şi din Provincia Autonomă Trento. Autorul prezintă datele esenţiale privind orientările pentru salvarea valorilor patrimoniului muzical tradiţional, la nivelul culegerii, arhivării, ca şi al politicilor culturale formale şi nonformale, într-un spaţiu multietnic şi multicultural european.

De consemnat că demararea prospecţiunii şi descoperirea viitorilor parteneri italieni s-a făcut prin internet, pe site-urile Provinciei Bolzano Südtirol. Ca şi în capitolul anterior, autorul configurează contexul sociopolitic local, evoluţia demografică, distribuţia lingvistică din zonă, făcând câteva comparaţii cu situaţia din Transilvania. Coordonatele caracteristice pe care le enumeră şi le observă sunt omogenitatea confesională, prezenţa şi implicarea statului în această zonă şi existenţa şcolilor cu predare în cele trei limbi ale celor trei naţionalităţi recunoscute: germană, italiană şi ladină, remarcând ascendentul germanofonilor (majoritari), faţă de ceilalţi locuitori. Învăţământul superior este reprezentat în zonă de instituţii autorizate care nu aparţin statului, ci autorităţilor provinciale. Spre deosebire de Regiunea Autonomă Trentino–Alto Adige, în România, „din punct de vedere maghiar, „bilingvismul" se traduce prin monolingvism, iar „multiculturalitatea" prin „monoculturalitate" (p. 54). În continuare, cercetătorul se opreşte asupra a trei studii de caz, privind arhivarea, cercetarea şi valorificarea folclorului muzical în Provincia Bolzano, cu accentuarea rolului determinant al educaţiei muzicale în sădirea sentimentului de respect faţă de propria ţară.

Confruntând realitatea observată direct cu perceperea politică oficială, la nivel european, autorul constată că modelul Tirolul de Sud, considerat pe plan european ca unul de succes pentru regionalizarea pe criterii etnice, în realitate are propriile fisuri. Cercetătorul avansează o viziune critică, prin care propune demontarea utopiilor autonomiste, atât din perspectiva studiilor (etno)muzicologice pe care le-a întreprins în regiunea menţionată, cât şi printr-o analiză a discordanţelor *de facto*, motiv pentru care acest model multicultural şi plurilingvistic nu este recomandabil în secuime.

Capitolele-cheie ale lucrării, capitolul al III-lea *Cultura tradiţională românească din zona Arcului Intracarpatic. Perspective şi valorizări etnologice*, şi capitolul al IV-lea, *Muzica jocurilor populare. Constante perene şi mutaţii contemporane*, includ culegeri din zonă şi observaţii asupra lor, cu o paralelă între trecut şi prezent, la nivelul repertoriilor muzicale. Bogata cercetare bibliografică a pornit de la lucrări de referinţă (spaţiul nu ne permite să redăm întreaga listă), urmată de cercetarea cu precădere a arhivelor din Bucureşti şi Cluj, unde Constantin Secară a descoperit inclusiv culegeri inedite, nevalorificate până în prezent. Pe baza documentelor din arhivă, autorul a refăcut traseele culegerilor muzicologului clujean Ioan R. Nicola (1933), ale lui Tiberiu Brediceanu (1930; 1938), ale etnomuzicologului Speranţa Rădulescu (în anii 1980) ş.a.; pentru muzica de joc, cercetătorul repune în discuţie culegerile compozitorului Nicolae Coman (1963) şi ale etnomuzicologului Iosif Herţea, în colaborare cu etnocoreologiei Andrei Bucşan şi Emanuela Balaci (1967; 1968), aflate în Arhiva Institutului de Etnografie şi Folclor.

Selecţia localităţilor cercetate pe teren s-a focalizat, în prima etapă (iunie–decembrie 2011), pe

[3] Radu Baltasiu, Gabriel Săpunaru, Ovidiana Bulumac, *Slăbirea comunităţii româneşti din Harghita – Covasna. Raport de cercetare*, Bucureşti, Editura Etnologică, Colecţia de Studii Sociologice, 2013, p. 48, cf. Constantin Secară, op. cit., p. 44.

https://biblioteca-digitala.ro

studierea zonelor emblematice pentru etnicitatea românească, localități compact românești (zona Întorsurii Buzăului) sau cu sate locuite exclusiv de români (în cadrul localităților etnic mixte Bretcu, Zăbala, Zagon și Voinești-Covasna) și în două enclave românești din zona montană a Ciucului și a Giurgeului, satul Livezi și comuna Voșlobeni din Harghita. Sub forma unui studiu de caz, etnomuzicologul a făcut o culegere a dansurilor tradiționale în satul Livezi, folosind metoda revenirii la teren (după ce ultimele cercetări în acest sat fuseseră întreprinse în anii 1967–1968). Un an mai târziu, între 7 și 9 septembrie 2012, etnomuzicologul a înregistrat repertoriul performat în cadrul sărbătorii satului, la aceeași dată cu hramul Bisericii Ortodoxe din Livezi, Nașterea Maicii Domnului (8 septembrie); au urmat culegeri și observații directe, la două nedei ale oierilor români, precum și la Festivalul de colinde „Crăciunul la români" (Sfântu Gheorghe, Târgu Secuiesc, Bretcu, 19–20 decembrie 2011); această ultimă etapă a fost extinsă ulterior cu o culegere de colinde la Araci, jud. Covasna. Activitățile de cercetare primară s-au axat atât pe realizarea înregistrărilor audio și video, cât și pe discuții și interviuri luate unor persoane vârstnice, păstrătoare ale unor elemente de cultură tradițională. Unii interpreți înregistrați participaseră odinioară la Cântarea României, aveau experiența scenei și un repertoriu exersat.

Etnomuzicologul și-a atins scopul final, de realizare a unui corpus reprezentativ de documente sonore și fotografice, ca și date de ordin etnografic, precum observații despre case, unelte, instrumente muzicale, costume și țesături tradiționale, fotografii de epocă etc. Concluzia legată de repertoriul muzical zonal este nuanțată, de la o localitate la alta: „Realitatea de pe teren a dovedit volatilitatea celor mai mulți parametri ai dinamicii repertoriului care fusese consemnat în culegerile anterioare, reprezentând fie o stare de conservare relativ stabilă dar cu slabe perspective de perpetuare în viitor (Gălăuțaș, HR), fie o conservare parțială, situație în care piesele se găsesc în portofoliul aceluiași informator, anterior chestionat, aflat acum la o vârstă înaintată (Zăbala, CV), fie o conservare parțială și alterată, degradată, din punct de vedere muzical (Livezi, HR), fie, așa cum am mai menționat, dispariția totală a genurilor, speciilor și/sau categoriilor folclorice din memoria colectivă a comunităților românești rurale din județele CV și HR" (p. 250).

Lucrarea probează un context actual, care absoarbe noua generație în alte tipuri de receptare și de transmitere a tradițiilor locale; așa se explică menționarea unui transfer categoric de la tradiție spre modernitate, precum *Balul Crăciunului* – Vâlcele (p. 138), a instituției festivalurilor, reconfigurarea repertorială, alunecarea folclorului în derizoriu, prin hibridarea volitivă când pe o melodie cunoscută apar texte schimbate, ceea ce amintește de „formulele oficiale" utilizate înainte de 1989, cale de „comunistificare" prin contrafacerea grosolană a versurilor populare ș.a.

Cercetarea etnomuzicologului Constantin Secară este o propunere de „operă deschisă", autorul dorind să continue observația pentru a surprinde noutățile de ultimă oră, cartea încheindu-se cu concluzii despre impactul cercetării și deschideri pentru studii viitoare. Deși din cuprinsul cărții se desprinde existența relațiilor interculturale, autorul în acest prim volum nu își propune aprofundarea fenomenului. După opinia noastră, în următoarele anchete de teren chestionarele trebuie adresate tuturor categoriilor de vârstă și, pe cât posibil, și eventualilor etnici maghiari prezenți la manifestările observate. Considerăm interesantă surprinderea pe viitor a unor aspecte ale fenomenelor sinergetice la nivel cultural-muzical și coregrafic. Ce la place să asculte din ceea ce se transmite prin mass media, ce fredonează ei înșiși și cu ce ocazie. Unde își petrec timpul liber și ce muzică ascultă, pentru că efectele de uniformizare, de internaționalizare culturală pot fi descoperite inclusiv în mediul rural, mai ales la generațiile tinere. Ce anume acceptă, ce resping și de ce, din repertoriile tradiționale, sunt întrebări la care răspunsurile vor defini identități culturale actuale, în zonele studiate. Îi sugerăm în acest sens să analizeze nuanțări socioculturale, ca, de pildă, schimbările repertoriale locale survenite ca urmare a circulației localnicilor, a plecărilor la muncă în străinătate, pentru că primul volum s-a concentrat cu precădere, în regim de urgență, relevării „tezaurelor vii", bătrânilor deținători ai folclorului de odinioară. Obiectivul autorului de a continua să umărească, printr-o analiză minuțioasă, manifestări actuale, cum este instituția festivalurilor locale, va permite situarea lucrării într-o evoluție dinamică între modernism și postmodernism.

În acest prim volum, înscris în sfera lucrărilor complementare restituire-salvare patrimonială și arhivistică, etnomuzicologul Constantin Secară aduce date multiple pentru configurarea contextului

https://biblioteca-digitala.ro

zonal, însoțite de hărți, fotografii, transcrieri muzicale, tabele-diagrame, bibliografie și un consistent rezumat în limba engleză. Bogatul aparat critic completează și rotunjește fericit rezultatul unei munci susținute, împlinind ținuta academică a lucrării. Repertoriul muzical tradițional, propus spre analiză, motivează conturarea unor propuneri de strategie culturală pentru salvarea valorilor de patrimoniu imaterial. Prin bogăția informațiilor, cartea poate intra în sfera de interes a tuturor etnologilor, ca și a forurilor de decizie în strategii culturale, în colaborare cu specialiștii avizați.

RODICA RALIADE

Dorel Marc, *Protejarea identităților culturale în procesele globale prin cercetarea, conservarea și valorificarea patrimoniului cultural etnologic din mediul interetnic. Studiu de caz: Valori identitare culturale în județele Mureș, Harghita și Covasna. Interculturalitate, multiculturalitate*, București, Editura Muzeului Național al Literaturii Române, Colecția *AULA MAGNA*, 2013, 303 p., ISBN 978-973-167-183-3.

Studiile etnologice actuale, atât cele teoretice cât și cele aplicate, trebuie să răspundă provocării legate de schimbările (rapide, categorice și, în cele mai multe cazuri, ireversibile) survenite în arealul civilizației de tip tradițional. Este vorba, în primul rând, despre o severă și radicală schimbare de paradigmă culturală căreia îi suntem contemporani, de unde survine și dificultatea identificării și teoretizării în „timp real" a fenomenelor din această zonă culturală. Lucrurile se complică și mai mult atunci când în joc intervin probleme legate de multiculturalitate, interculturalitate și multilingvism, așa cum este situația din Transilvania, în general, și din județele Covasna, Harghita și Mureș, în special.

Beneficiind de oportunitatea derulării unui proiect de anvergură privind valorile identitare culturale în județele enunțate[1], autorul și-a îndeplinit un deziderat mai vechi, acela de recuperare, cu prioritate și sub imperativul etnologiei de urgență, a discursului identitar românesc, considerat prioritar în contextul procesului „de disoluție a fenomenelor identitare la românii aflați în minoritate demografică, mai ales în spațiul județelor Harghita și Covasna, dar manifestat parțial și în județul Mureș" (p. 9). În cuprinsul celor patru capitole ale lucrării, Dorel Marc a realizat o sinteză a cercetărilor derulate în cadrul proiectului tematic enunțat, insistând atât asupra conceptelor și dezbaterilor teoretice, cât și asupra metodologiilor (mai vechi sau mai noi) care instituționalizează discursul identitar în contextul contemporan al globalizării.

Într-o primă etapă, autorul se concentrează asupra cadrului teoretic și metodologic al cercetării (Capitolul I), expunând contextul temporal, spațial și social, premisele și ipotezele de lucru, metodologia utilizată și etapizarea principalelor momente de lucru, rezultatele și concluziile parțiale preconizate. Prin expunerea principalelor direcții privind conceptualizarea identitară în condițiile globalizării, autorul a dorit să ofere sinteza cadrului teoretic principal al acestei arii tematice, cu un comentariu asupra bibliografiei internaționale reprezentative. Începând de la conturările empirice de la jumătatea sec. al XIX-lea, continuând cu ideile pozitiviste (esențialismul și constructivismul) ale sociologilor și antropologilor din sec. al XX-lea (în special E. Durkheim, M. Weber, C.H. Cooley, Claude Levi Strauss etc.) și încheind cu cele mai recente idei, privind nivelurile de analiză asupra chestiunii identității, teoretizate în spațiul cultural românesc (D. Dungaciu), Dorel Marc avansează și dezvoltă o serie de analize echilibrate privind identitățile politice și culturale, viabile, în opinia sa, doar prin depășirea retoricii unui naționalism exagerat (p. 29–30).

[1] Proiectul „Valorificarea identităților culturale în procesele globale", derulat de Academia Română, Universitatea „Politehnica" din București și Universitatea din Craiova, contract POSDRU/89/1.5/S/59758, prin Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, axa prioritară 1 „Educația și formarea profesională în sprijinul creșterii economice și dezvoltării societății bazate pe cunoaștere", domeniul major de intervenție 1.5 „Programe doctorale și postdoctorale în sprijinul cercetării".

https://biblioteca-digitala.ro

Expunând problemele axate pe *Cercetarea patrimoniului cultural etnologic în județele Mureș, Harghita și Covasna* (Capitolul al II-lea), autorul prezintă mai întâi un „scurt istoric al cercetărilor etnografice/etnologice în arealul supus cercetării" (p. 31–35) și ulterior o expunere privind „cadrele evolutive ale identităților culturale în mediul interetnic", concentrându-se mai ales asupra situației concrete din județele supuse atenției (p. 36–55). Trebuie să subliniem, în acest context, opera de participare activă a cercetătorului Dorel Marc în munca directă de concepere, fondare, organizare și coordonare a unor colecții muzeale etnografice reprezentative pentru cultura tradițională românească din estul și sud-estul Transilvaniei (Muzeul Etnografic din Topliţa și Muzeul Oltului și Mureșului Superior din Miercurea Ciuc, ambele constituite inițial ca instituții muzeale autonome, dar trecute ulterior în subordinea altor entități culturale), care pot fi considerate drept adevărate ctitorii și exemple de pasiune și dăruire în opera de cercetare și valorificare activă a patrimoniului.

Capitolul al III-lea, cel mai consistent din economia întregii lucrări, este concentrat pe relevarea cercetărilor privind patrimoniul cultural etnologic în județele Mureș, Harghita și Covasna, gravitând în jurul unor teme de forță ale discursului identitar: „cadrul antropogeografic și demografic de evoluție etnoculturală în arealul intracarpatic" (p. 56–67), „toponimia și antroponimia – argumente ale identității culturale în județele Mureș, Harghita și Covasna" (p. 67–81), „mărci identitare ale patrimoniului material și imaterial în spațiul multietnic" (p. 81–169). Sunt deschise aici chestiuni etnografice importante, precum habitatul identitar tradițional, portul popular, obiceiuri și sărbători, cu studii de caz interesante asupra obiceiurilor din ciclul familial (căsătoria și obiceiurile funerare), dar și cu un studiu privind „sărbătoarea de Fasching la saşi și Fărșang la maghiari" (p. 164–169), unde sunt prezentate aspectele istorice, documentare și identitare ale celor două obiceiuri, cu date inedite și actualizate prin cercetările de teren ale autorului.

În cadrul capitolului final, de asemenea foarte dens, sunt urmărite probleme privind cercetarea muzeologică, concretizate prin protejarea și valorificarea patrimoniului material în cadrul proiectelor muzeale. Dorel Marc a surprins relațiile complexe dintre etnicitate și etnocentrism, în contextul multietnic și multicultural din estul Transilvaniei, subliniind că multe dintre „cadrele și orientările teoretice asupra etnicității trebuie analizate sub raport etnografic, etnologic și antropologic în zona intracarpatică" (p. 170), ținându-se cont cu prioritate de realitățile istorico-sociale ale zonei. Se menționează că, în acest context, „unele abordări, în special etnografice, etnologice și antropologice, au avut ca obiective cu un grad mai mare de specificitate identificarea atitutdinilor și comportamentelor care se circumscriu valorilor culturale tradiționale, determinarea impactului pe care modernitatea socio-culturală îl exercită asupra comunității sătești, determinarea modului în care diferențele de construcție identitară influențează percepția integrării europene și proceselor de globalizare" (p. 173). Ni se pare important să subliniem aici o idee cu potențial axiomatic, desprinsă din prezentarea și comentarea factorilor importanți în determinarea complexului de inter- și multiculturalitate, prin care acest ultim concept „constituie în spațiul transilvănean un fapt istoric, nu unul ce se cere abia fundamentat; el trebuie însă să fie recunoscut și confirmat prin măsuri instituționale și politici culturale adecvate" (p. 179). Discursul muzeal în valorificarea patrimoniului cultural identitar din spațiul multietnic (p. 182–194), relevând atât relații interculturale și identitare, cât și politici și strategii culturale precum și, nu în ultimă instanță, câteva considerații privind „egalitatea de șanse în promovarea identităților culturale din mediul interetnic", cu relevarea dificultăților consensuale actuale (p. 220), reprezintă tot atâtea centre de interes major ale acestei secțiuni finale.

Prin această lucrare, Dorel Marc a dorit să realizeze nu doar atât de necesara sinteză a temelor de stringentă actualitate privind realitățile multietnice și multiculturale din sud-estul Transilvaniei (văzute și interpretate în cheia științelor etnologice), ci a țintit către o sensibilizare a factorilor de decizie instituțională privind politicile de prezervare a elementelor de cultură tradițională, în contextul globalizării. Studiile etnodemografice, etnosociologice, etnolingvistice și, nu în ultimă instanță, cele etnografice, propuse de autor în acest volum, sunt menite să îndrepte cu precădere percepția cititorilor asupra unui patrimoniu de excepție, supus unor mize importante concentrate pe dispute și contradicții,

https://biblioteca-digitala.ro

pe primordialităţi şi asimilări şi, nu în ultimul rând, pe revendicări şi (false) legitimităţi, multe dintre ele fanteziste, iluzorii, agresive şi abuzive.

CONSTANTIN SECARĂ

Marian Lupaşcu, *Categorii şi instrumente muzicale pastorale în cultura carpatică*, Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *Aula Magna*, 2013, 131 p., ISBN 978-973-167-204-5

Impunerea conceptului de *cultură carpatică* în spaţiul geografic, istoric, social şi (nu în ultimă instanţă!) al celui cultural românesc contemporan este cu atât mai actuală şi necesară, astăzi, cu cât Munţii Carpaţi au reprezentat dintotdeauna un important culoar de cultură şi civilizaţie, un creuzet al formării personalităţii sociale a poporului român, un element de cristalizare şi un factor de coeziune al tuturor românilor. În acest context, orice contribuţie autohtonă privind cultura carpatică este nu doar binevenită, ci şi imperios necesară, mai ales în domeniul ştiinţelor etnologice. Trebuie menţionat că, în acelaşi context al studiilor asupra culturii carpatice, în anul 2013, în afara cărţii pe care o recenzăm, au mai fost realizate încă patru lucrări ştiinţifice (apărute, toate, sub egida aceluiaşi proiect prioritar al cercetării academice româneşti, derulat de Academia Română sub titlul generic „Valorificarea identităţilor culturale în procesele globale") care au abordat, din perspective ştiinţifice şi metodologice diferite, mai multe aspecte referenţiale privind valorile identitare, culturale şi simbolice reprezentate de această axă esenţială a poporului român: Carpaţii[1].

Lucrarea lui Marian Lupaşcu vine să completeze o direcţie iniţiată cu multe decenii în urmă prin contribuţiile deschizătoare de drumuri în organologia populară românească pe care le datorăm lui Tiberiu Alexandru, lui Gottfried Habenicht şi lui Iosif Herţea, orientare care a fost cristalizată, în ultimii ani, prin viziunea cu totul meritorie şi inovativă a etnomuzicologului prof. univ. dr. Ovidiu Papană. În acest context, cele cinci capitole ale volumului de faţă au fost gândite într-o manieră caleidoscopică, încercându-se o sinteză a principalelor caracteristici, roluri şi funcţionalităţi ale instrumentelor tradiţionale româneşti. Din această perspectivă autorul prezintă mai multe consideraţii privind „buciumul în cultura pastorală carpatică", prezintă „doina" ca pe o specie generatoare de structuri muzicale, comentează unele „iradieri" culturale transfrontaliere ale culturii tradiţionale de tip carpatic (relevând unele aspecte mai puţin cunoscute ale folclorului muzical al vlahilor din zonele Beskid şi Podhale – Polonia, care au fost interpretate ca un studiu comparativ cu folclorul românesc) şi expune mai multe documente inedite legate de unele dintre culegerile folclorului românesc realizate de Béla Bartók.

Plecând de la premisa demonstrării „unităţii culturii pastorale carpatice la nivel muzicologic, structural, şi a importanţei ei pentru patrimoniul cultural imaterial al umanităţii" (p. 7), Marian Lupaşcu insistă asupra caracterului de „cultură vie" a folclorului, asupra unităţii elementelor lui fundamentale, a formelor de manifestare, a repertoriilor şi a semnificaţiilor originare sau supuse unor procese succesive şi permanente de transformare, văzute în totalitatea lor ca „gesturi culturale cu caracter identitar, în cadrul unor tipare tradiţionale elastice" (p. 14). În cadrul capitolului intitulat *Buciumul în cultura pastorală carpatică* (p. 15–34), autorul prezintă mai multe puncte de vedere (terminologic, istoric, organologic şi repertorial-funcţional) privind situarea acestui instrument muzical „fundamental pentru cultura pastorală" (p. 15) în arealul culturii tradiţionale de tip carpatic,

[1] Camelia Burghele, *Asumarea identităţii culturale în comunităţile româneşti din Maramureşul ucrainean (Transcarpatia – Ucraina) – conservare şi/sau dinamică socio-culturală în context multietnic*; Laura Jiga Iliescu, *Structuri mentalitare carpatice – naraţiuni, ritualuri, ceremonialuri, habitat la comunităţile locale*; Dorel Marc, *Protejarea identităţilor culturale în procesele globale prin cercetarea, conservarea şi valorificarea patrimoniului cultural etnologic din mediul multietnic. Studiu de caz: valori identitare culturale în judeţele Mureş, Covasna şi Harghita. Interculturalitate, multiculturalitate*; Constantin Secară, *Situaţia actuală a folclorului muzical în comunităţile româneşti din zona arcului intracarpatic – valoare identitară a spiritualităţii româneşti, în context multietnic şi multicultural european contemporan.*

https://biblioteca-digitala.ro

dezvoltată atât în spațiul geografic și cultural românesc, cât și în cel situat în Carpații de Nord (la granița a trei state europene contemporane: Cehia, Slovacia și Polonia), instrument întâlnit și la „górale ślascy", muntenii silezieni sau goralii, urmași ai păstorilor valahi veniți din Transilvania, Bucovina și din Balcani (actualii aromâni) și stabiliți în aceste ținuturi între secolele al XIV-lea și al XVII-lea (p. 28–34). Cercetarea și culegerile de teren efectuate de Marian Lupașcu în anul 2012 în această regiune, i-au permis să adune un bogat fond documentar, audio, video și fotografic, prin care să ilustreze parțial acest interesant și inedit areal cultural. De altfel, folclorul muzical al vlahilor din zonele Beskid și Podhale – Polonia este prezentat prin raportare la folclorul românesc, cu relevarea aspectelor privind sistemele sonore, construcția, circulația și funcționalitatea unor instrumente muzicale tradiționale, genuri, specii și repertoriu specifice (p. 76–80).

Marian Lupașcu a dedicat un capitol doinei, ca specie generatoare de structuri muzicale în cultura carpatică românească (p. 35–60). Dincolo de considerentele generale, unanim recunoscute, privind definirea doinei ca melopee a genului liric, având formă liberă și dezvoltare melodică „infinită", în cartea de față sunt evidențiate variante și versiuni vocale sau instrumentale diverse, atât zonal cât și stilistic. Autorul descrie succint, cu acest prilej, unele elemente de tehnică vocală sau instrumentală specifice diferitelor zone, piese sau informatori (din Gorj, Olt, Maramureș, Oaș, Bucovina etc.) care au stat la baza documentării și exemplificărilor sale. Sunt trecute în revistă, de asemenea, și contribuțiile anterioare la culegerea, cercetarea și sistematizarea doinei, începând cu Béla Bartók (care a descoperit „horea lungă" între anii 1912–1913 în Maramureș și Oaș) și Constantin Brăiloiu (care a extins cercetările asupra genului între anii 1935–1937 în Năsăud și Gorj), continuând cu studiile Marianei Kahane (sintetizate în monumentala tipologie *Doina vocală din Oltenia*, București, Editura Academiei Române, 2007) și ale Eugeniei Cernea (pe care semnatarul acestei recenzii le-a sistematizat în ediția critică intitulată *Doina din Maramureș, Oaș și Bucovina*, București, Editura Global, 2011) și terminând prin expunerea inițiativelor, pregătirilor, cercetărilor și finalizarea dosarului științific de candidatură, întreprinse de specialiștii români (folcloriști și etnomuzicologi), acțiuni finalizate prin includerea doinei, în anul 2009, pe Lista Reprezentativă a Patrimoniului Intangibil al Umanității, UNESCO.

Un alt capitol a fost rezervat unei sinteze a genurilor pastorale (p. 61–75), începând cu poemul muzical păstoresc *Când ciobanul și-a pierdut oile*, unicat în folclorul românesc prin situarea lui între categoriile pastorale rituale, colindă, doină și baladă. Punctând asupra înrudirilor și particularităților acestui gen, Marian Lupașcu prezintă principalele tipuri de performare instrumental-vocală (care includ unul dintre tandemurile: fluier-voce, caval-voce, cimpoi-voce) și câteva dintre trăsăturile predominante ale sistemelor sonore, ritmice, de formă, dar și unele specificități privind ornamentica sau stilul de interpretare ale poemului. Trecerea spre cântecul propriu-zis, ca „specie lirică ce-și are rădăcinile în doină" este făcută de autor în intenția de a demonstra filiația cu stilul arhaic și cu elementele sale specifice (pregnanța și abundența recitativului, ritmul parlando rubato, melodicitatea melismatică etc.), caracteristice și pentru poemul pastoral menționat anterior (p. 65). Finalul capitolului este dedicat principalelor tipuri ale melodiilor de joc, insistându-se asupra celui tradițional, arhaic, cu performare la instrumentele aerofone pastorale (fluier, caval și cimpoi).

Lucrarea se încheie printr-o prezentare ce vizează relevarea unor „documente inedite ale patrimoniului cultural imaterial" în „culegerile de folclor românesc realizate de Béla Bartók" (p. 81–100). Cercetările pe care Marian Lupașcu le-a întreprins, în perioada 22 mai – 19 august 2012, la Muzeul Etnografic și la Arhivele Bartók din Budapesta i-au permis identificarea unor materiale inedite (fișe și transcrieri ologrefe ale lui Bartók, în trei versiuni distincte), nesistematizate, care atestă intervențiile, completările și corecturile ulterioare pe care folcloristul și compozitorul maghiar le-a făcut asupra lor în vederea publicării. Cercetările întreprinse i-au permis lui Marian Lupașcu să schițeze un studiu comparativ între edițiile tipărite (*Melodien der Rumänischen Colinde (Weihnachtslieder)*, Universal-Edition A.G., 1935, Wien și *Rumanian Folk Music*, vol. I–V, ed. Benjamin Suchoff, Martinus Nijhoff, The Hague, 1967–1975) și cele autografe ale culegerilor lui Bartók, constatând o serie de neconcordanțe ale versiunilor, care necesită unele corecții, corelații, comentarii adiacente și trimiteri încrucișate ce ar trebui să se regăsească în paginile unei noi ediții critice a operei lui Bartók.

https://biblioteca-digitala.ro

Lucrarea lui Marian Lupaşcu (care nu depăşeşte, desigur, dimensiunile şi anvergura unui raport de cercetare) deschide noi perspective asupra abordării multi- şi interdisciplinare a etnomuzicologiei contemporane, relevând în acelaşi timp importanţa vitală, în zilele noastre, a reconsiderării şi revalorificării superioare a fondurilor documentare inestimabile, aflate în arhivele româneşti şi străine, privind folclorul muzical românesc.

CONSTANTIN SECARĂ

Ionela Carmen Banţa, *Ovidiu Bîrlea. Ediţie critică din fondurile documentare inedite*, Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *AULA MAGNA*, 207 p., ISBN 978-973-167-120-8.

Pornesc de la ideea că statornicia unei discipline este atinsă atunci când aceasta este capabilă să îşi rediscute pricipiile metodologice în perspectivă diacronică, de pe poziţii critice, fără teama de a pierde ceva din credibilitatea şi profesionalismul pe care le-a dobândit şi să îşi prezinte valorile, personalităţile statutare şi direcţiile de studiu acoperite şi cele rămase de acoperit onest, critic şi imparţial. Pe scurt, şi să cultive o istoriografie *deschisă*. În ultimii ani a crescut îmbucurător numărul de lucrări de metodologie critică, descriere a scrierii etnologice şi de ediţii critice, cartea *Ovidiu Bîrlea. Ediţie critică din fondurile documentare inedite* fiind una dintre acestea. Caracteristic noului discurs etnologic despre scrierea etnologică este, în opinia mea, componenta memorialistică, de confesiune, care se împleteşte cu exprimarea părerilor ştiinţifice, ca o nouă formă de legitimitate a scriiturii însăşi.

Astfel, opera ştiinţifică a lui Ovidiu Bîrlea, cea literară, mai puţin studiată, este rediscutată pe baza mărturiilor contemporanilor şi a corespondenţei autorului. Ineditul lucrării vine din încercarea de a reincorpora opera în viaţa autorului, lucru care, în unele cazuri, duce la o completare a acesteia, întocmai cum un jurnal de teren întregeşte studiile autorului[1].

Pentru a contextualiza cum se cuvine lucrarea recenzată trebuie amintite contribuţiile semificative la subiect aduse, în prealabil, de monografia întocmită de Iordan Datcu, corespondenţa publicată de George Meniuc şi numărul din 2008 al revistei *Discobolul* a Uniunii Scriitorilor, volume care alcătuiesc, împreună cu corpusul inedit de scrisori aflat în biblioteca Facutăţii de Teologie Greco-Catolică din Blaj, fondul documentar al cărţii dr. Carmen Banţa.

Structura

În interiorul lucrării, alcătuită din două părţi, regăsim, în prima secţiune, care însumează patru capitole, fragmente din scrisori, ordonate şi comentate, din relatări memorialistice publicate şi din interviuri, realizate de către autoare, şi documnente, pentru a ilustra: personalitatea lui Ovidiu Bîrlea (capitolul I), opera (capitolul II), profilul biobibliografic al Monseniorului Octavian Bîrlea, fratele folcloristului (Capitolul III) şi descrierea sumară a relaţiilor de familie (capitolul IV). Partea a doua este un corpus de texte care redă *in extenso* scrisorile primite de Ovidiu Bîrlea de la fratele Octavian.

[1] Mă gândesc la jurnalele lui Malinowski, în primul rând, dar şi la notele de teren ale lui Franz Boas. Acesta din urmă, asemenea lui Bîrlea este preocupat de relaţia dintre expresie şi mentalitate. Boas se întreba în notele sale de teren cum poate reda particularităţile de expresie ale populaţiilor studiate, recunoscându-le acestora aportul la înţelegerea culturii în genere; Bîrlea, descriind într-o scrisoare modul în care se exprima unul dintre subiecţii de excepţie de la care a cules numeroase basme, spunea „ce păcat că nu există un aparat pentru a capta imaginile respective ce se formează pe creierul omului în atare momente". Fragmentul este astăzi mult mai valoros pentru că, pe de o parte, descrieri subiective ale informatorilor nu îşi prea găseau locul în studiile ştiinţifice, iar pe de alta, pentru că oferă o justificare personală a preocupărilor lui Bîrlea pentru metodologia culegerii şi petru tehnica de transcriere.

https://biblioteca-digitala.ro

Autoarea precizează că nu a excerptat din fondul bibliotecii Facutăţii de Teologie Greco-Catolică din Blaj scrisorile pe care acesta le-a primit de la mama sa, fiind prea personale, „casnice", putând servi doar la ilustrarea sensibilităţii profunde a lui Ovidiu Bîrlea.

Totuşi, autoarea face un inventar ordonat cronologic al tuturor scrisorilor aflate în fondul amintit. „Am ales această modalitate de clasificare pentru a se putea observa că a primit scrisori de la o mare parte din membrii familiei: mama Maria, fraţii (Octavian, Doina, Vasile, Sever, Horea), nepoţii Livia, Violeta, Octavian sau rude de gradul II (Doina, Nicu), şi, din lecturarea acestora, observăm că era iubit şi respectat de toţi" (p. 85).

Intuim că nu numai numărul mare de scrisori primite de la monseniorul Octavian Bîrlea a fost cel care a determinat-o pe Carmen Banţa să acorde un spaţiu atât de larg discutării lor, ci şi complexitatea informaţiilor pe care acestea le conţin. Din corespondenţa purtată de cei doi fraţi se extrag câteva direcţii de analiză distincte şi totodată complementare, imposibil de separat efectiv: relaţiile de familie, cu regimul, modul în care cei doi fraţi şi-au scris operele, schimbul de idei dintre cei doi, pe scurt destinul familial şi profesional al celor doi fraţi în condiţiile socio-politice ale ultimei jumătăţi a veacului trecut. „Am comentat, spune autoarea, aceste scrisori pentru a înţelege mai bine nivelul de comunicare între doi fii de moţ, plecaţi din adolescenţă în lume, dar *legaţi pe viaţă* prin sentimente puternice " (p. 102).

Din corespondenţa celor doi fraţi, singurii copii ai familiei care au urmat studii universitare, se vede amestecul de fraternitate şi respect reciproc care supravieţuieşte nealterat în pofida vicisitudinilor cu care cei doi se confruntă, a distanţei care i-a separat aproape toată viaţa lor adultă. Se remarcă faptul că, în opoziţie cu relaţiile complicate cu sistemul politic, cu autorităţile statului, pe care cei doi le-au avut, cu tumultoasele experienţe de viaţă pe care le-au întâmpinat, relaţiile de familie rămân fireşti, statornice şi tradiţionale.

Unul dintre cele mai importante fapte pe care lucrarea le pune în lumină este acela că relaţia fraternă acoperă şi opera ştiinţifică a celor doi, aşa cum se vede din capitolele II şi IV ale lucrării. Vom dezbate mai pe larg acest subiect în comentariul nostru asupra conţinutului.

În *Argument*, autoarea spune că „ideea principală a lucrării a fost aceea de a scrie o monografie Ovidiu Bîrlea". Meritul lucrării este de a face o monografie *sentimentală* Ovidiu Bîrlea, de a rescrie fragmente de istorie a familiei Bîrlea şi de a întregii suma receptăriilor critice ale operei ştiinţifice şi literare a folcloristului şi ale activităţilor de istoric şi teolog ale monseniorului Octavian Bîrlea, prin prisma corespondenţei dintre cei doi. Lucrarea descrie dramele personale, eşecurile şi reuşitele profesionale, supravieţuirea spiritului de ţăran ardelean şi evoluţia strălucită a eruditului, folosind mijloacele cele mai sincere şi personale pe care cercetătorul contemporan le poate accesa, scrisorile, memoriile şi opera însăşi.

Conţinutul. Metodologia

În mod inspirat, autoarea nu se dezice de uneltele metodologice pe care le-a ales şi îşi începe demersul prin prezentarea formării profesionale a lui Ovidiu Bîrlea, aşa cum apar descrise în volumul său *Efigii* apărut în 1987 la editura Cartea Românească. Impresia profundă pe care Nicolae Iorga a lăsat-o lui Bîrlea şi descrierea didacticii atipice a „părintelui său spiritual" (p. 14), Dumitru Caracostea, rezultă din faptul că atitudinea pedagogică a primului şi-a asumat-o şi a aplicat-o la rându-i în scurta carieră didactică, în timp ce fotografia profesorului Caracostea, alături de cea a mamei, a păstrat-o pe peretele cămăruţei în care a locuit şi a creat cea mai importantă parte a operei sale. Acestea, alături de amintirile despre colegii de facultate, păstrate în corespondenţa cu George Meniuc, surprind lumea universitară bucureşteană a anilor '40 în ipostaze antagonice şi oniprezente în istoria ei, nefericita mediocritate şi „supape[le] de erudiţie colcăitoare" (p. 13).

Anii tulburi de după terminarea facultăţii, anii de prizonierat în Rusia, 1944-1948, marchează profund şi definitiv personalitatea lui Ovidiu Bîrlea. Din păcate, autobiografia pe care autorul o avea în plan în anul 1999 nu a mai apucat să fie scrisă, despre această perioadă autoarea adunând informaţii din corespondenţa cu George Meniuc şi din amintirile unor rude şi ale unor consăteni. Este de remarcat faptul că atât în mărturia făcută de Bîrlea acesta spune „Nici mie nu mi-a fost prea neted drumul: aşa

https://biblioteca-digitala.ro

pe scurt, 1 an armată + 2 ani jumătate mobilizat + 4 ani (fără două luni) prizonier de război. *Au fost ani de zile când n-am putut pune mâna pe o carte* [s.n. A.D.]."(p. 15), cât şi în relatarea profesorului Voicu Ioan Macavei, deci tot un intelectual, domină aceeaşi idee *„I-au confiscat atunci un volum din poeziile lui Coşbuc,* pe care îl purtase în raniţă tot timpul războiului, *lucru care îl mâhnise peste măsură* [s.n. A.D.]" (p.16), în timp ce Aurel Ungureanu şi Doina Blaga accentuează în memoriile lor despre Bîrlea suferinţele fizice pe care acesta le-a îndurat în timpul prizonieratului. Identificabilă, în mare parte dintre povestirile de război (prizonierat sau concentraţionare), ale persoanelor cu educaţie aleasă, este diferenţa ca pondere a rememorării privaţiunilor sufleteşti suferite în pofida descrierii celor fizice. În cazul memoriilor lui Bîrlea, aşa cum arată autoarea „marcat de acea perioadă, mărturiseşte prietenilor despre «vicisitudinile pe care le îndurase în prizonieratul de la ruşi (până în 1948) – pe care urma să le povestească într-un volum de memorii, din păcate nerealizat –, din care scăpase, foarte probabil, datorită robusteţii sale fizice, dobândite nativ, dar şi ca urmare a frecventării, în adolescenţă, a Liceului Militar din Târgu Mureş»", probabil că forţa tradiţionalismul ţărănesc, nativ s-a îmbinat cu spiritul eruditului, aşa cum rezultă frecvent din abordarea critică a activităţii lui Bîrlea, înfăţişată în acest volum.

„Începând din anul 1949 se va angaja la Institutul de Folclor de unde se va retrage 20 de ani mai târziu [...] Activitatea din Institutul de Folclor al Academiei Române i-a oferit lui Ovidiu Bîrlea condiţii optime, în primul rând pentru formarea şi desăvârşirea sa ca folclorist în adevăratul sens al cuvântului. În cadrul Institutului îşi completează cunoştinţele, de teren mai ales, în domeniul folclorului literar, îşi însuşeşte tainele folclorului muzical şi coregrafic, îşi defineşte programul de lucru şi de studii, îşi cristalizează concepţia despre folclor, trecând la tratarea sistematică a tuturor aspectelor lui." (p. 18–19). În decursul activităţii sale de cerectare în cadrul institutului „a înregistrat pe bandă magnetică peste 1000 de basme, legende, snoave, oraţii de nuntă etc. de pe întreg cuprinsul ţării, dar a selectat numai 154 de piese pe care le-a transcris fonetic, recurgând la un sistem diacritic simplu, şi le-a publicat în *Antologia de proză populară epică* (3 vol., Bucureşti, 1966) – *Metoda de cercetare a folclorului* (Bucureşti, 1969)" (p. 19).

Fascinaţia pentru cultura ţărănească începuse să se contureze în sufletul lui Bîrlea încă din perioada studiilor la Liceul Militar din Târgu Mureş, când, întorcându-se în satul natal participa la petrecerile organizate mai ales în Bucium-Poieni. Cunoaşterea terenului, desăvârşită în anii colaborării sale cu institutul, a împlinit formarea profesională a lui Bîrlea. „A întreprins cercetări de teren în aproape întreaga ţară şi într-o epistolă adresată lui George Maniuc se confesează: «Am înţeles că mă invidiezi că am putut peregrina prin ţară. Da, pot zice că o cunosc destul de bine, mai cu seamă partea muntoasă. Acolo poţi să-ţi dai seama cât e de plină ziua de vară când stai cu obrazul cufundat în pajiştea plină de miresme [...]. Iar când te uiţi în limpezimea cerului, în lumina blândă a soarelui ce apune cu ceafa sprijinit în palme simţi cât e de familiar cerul ţării tale prin linia orizontului care se odihneşte organic pe o culme de munte. Se poate să fie ceva atavic, cum zici tu, doar nu degeaba regii daci şi-au avut capitalele în munţi sau în preajma lor, iar *descălecatul Ţărilor* s-a făcut tot în munţi, încât pentru neamul nostru e clar că muntele e matca, demographic, folcloric»" (p. 22).

Relaţia cu sistemul politic va fi complexată de suferinţele îndurate în cei patru ani de prizonierat, cărora li se vor adăuga altele, autoarea considerând că retragerea din Institutul de Folclor, refuzul autorităţilor de a-l primi ca membru corespondent al Academiei Române, refuzul ulterior al lui de a încerca să devină membru al filialei din Cluj a Academiei, faptul că, asemenea lui Marino „trăia din scris" sunt fapte ce descriu raportul pe care Bîrlea, respecându-şi neclintit principiile, a căutat să îl aibă cu autoritatea.

„Dincolo de simplitatea şi seninătatea firii sale de ţăran, Bîrlea păstra o fermitate şi intransigenţă de moţ demn urmaş a lui Horea, care nu i-a îngăduit niciun compromis cu regimul." (p. 26).

Însingurarea este însă doar aparentă, de altfel întreaga lucrare pune în lumină oscilaţia bulgakoviană, permanentă între lumină şi întuneric, între aparenţă şi profunzime. Contactele cu familia, ţinute secrete faţă de autorităţi, (dovadă fiind, printre altele, consemnările privitoare la Ovidiu Bîrlea din dosarul monseniorului Octavian, fratele său, dosar obţinut de autoare de la CNSAS) scot în evidenţă o latură nouă a personalităţii folcloristului.

Bîrlea, pare, în lumina aceasta, mai degrabă elitist, decât solitar, chibzuit, deznădăjduit şi hotărât să se dedice scrisului, expresie a acestora fiind şi descrierea camerei în care locuieşte în anii

https://biblioteca-digitala.ro

1970–1980, descriere pe care autoarea o completează cu câteva amintiri ale cunoscuților despre vizitele pe care i le făceau folcloristului.

„Opera sa monumentală prinde contur într-un subsol, într-o cameră modestă de 10–11 m^2, cu acces la baia comună, din strada Sfinții Apostoli, nu departe de Parcul Izvor. Camera era mobilată simplu, cu un pat, în mijloc o masă masivă pe care erau așezate două lămpi cu petrol, motivând, ironic, că «nu suportă lumina» (a încercat luni de-a rândul să repare problema curentului, a fost amânat de fiecare dată și, într-un final, a renunțat) și două scaune. În întregime pereții camerei erau «tapetați» cu dulapuri pline cu cărți. «Mereu mă întreabă unii sau alții dacă nu mă dau cărțile afară din casă: adică aproape am ajuns la ... care pe care! »" (p. 28) [...] „într-o scrisoare, la începutul anilor 1980 mărturisește, dezamăgit prietenului său George Meniuc: «Mi-ai cerut numărul de telefon, dar odaia în care stau nu e făcută pentru așa ceva. Am tot avut promisiuni că voi fi mutat, dar nu s-a întâmplat nimic, cu vremea m-am resemnat și acuma nu mai vreau nimic. O fi nebunie sau înțelepciune în asta, nu mă interesează, să le drămuiască cine va dori.»" (p. 31).

Camera din strada Sfinții Apostoli seamănă cu cea a lui Bulgakov, din anii înfrângerilor suferite în plan socio-profesional, dar dublate de crearea celor mai semnificative dintre capodopere.

Și tot ca și Bulgakov, Bîrlea, devine obsedat de controlul exercitat de sistemul politic comunist, așa cum reiese din memoriile lui Nicolae Danciu citate de autoare. „Eu nu am fost niciodată un răsfățat al regimului, ci dimpotrivă. Deși nu au avut nimic concret despre mine, m-au urmărit cu înverșunare" (p. 26).

Din corpusul inedit de scrisori publicate de autoare reiese în mod evident, sau se poate măcar intui, faptul că schimbul de idei cu fratele său Octavian este cel puțin inspirativ pentru folclorist „«Aș dori totodată să te rog să reflectezi dacă nu e cazul să întreprinzi o explicare totală a folclorului românesc. Îl cunoști mai bine decât oricare, și o lucrare de sinteză de mare anvergură ar fi vrednică să o accepți.» Poate că stimulat de fratele său, Ovidiu Bârlea, mulți ani mai târziu, publică volumul sinteză *Folclorul românesc*" (p. 90).

Același lucru se poate crede și despre studiile lui Ovidiu Bîrlea despre colinde. „Să faci o lucrare despre originea colindelor. S-ar putea arăta cu oarecare certitudine de unde s-a alimentat viața religioasă a antenaților noștri precreștini? S-ar putea face același lucru și cu doina (care la origine trebuie să fi fost religioasă)? Dacă socoți că această problemă merită cercetată, te-aș ruga să o faci personal, chiar dacă pentru unele sectoare ai cere ajutorul altora" (p. 88).

De asemenea, autoarea remarcă în repetate rânduri faptul că monseniorul Octavian Bîrlea și-a sprijinit fratele în carieră trimițându-i publicații de specialitate din străinătate. „Cărțile spaniole ce mi le-ai înșirat, le voi căuta. Nu încape nici vorbă de negustorie. Dacă ai dori să ai câteva volume înainte de a mă reîntoarce eu acasă, te rog, anunță-mă și le voi trimite prin poștă" (p. 88). Schimbul era reciproc. „Volumul meu – în două limbi paralele (421 p.) – vrea să fie o sinteză, din multe puncte de vedere originală. E întâia lucrare de vulgarizare a mea, după *Ecumenismul românesc*. La această lucrare ai contribuit și tu prin textul din memoriile lui Iorga, ce mi-a sosit tocmai în timpul pregătirii textului pentru tipar. Vii mulțumiri! Nu ți-am amintit numele în carte, dar dacă se va ajunge la o a doua ediție și dacă permiți, aș face-o" (p. 71). Remarcile, criticile, observațiile, felicitările, încurajările nu contenesc în scrisorile expediate de monseniorul Octavian Bîrlea. Acestea însoțesc întreaga carieră a fratelui, iar autoarea ne convinge, pe tot parcursul lucrării, de importanța lor covârșitoare.

„Pe parcursul lecturării scrisorilor observăm că, între cei doi frați, relațiile erau la nivel familial, social, dar și ideatic. Octavian primea materialele științifice trimise de Ovidiu. Un comentariu pertinent îl are asupra apariției unei cărți de căpătâi în domeniul etnologiei: «Răsfoind *Istoria folcloristicii românești*, căci n-am ajuns încă să o citesc din fir în păr, ți-am admirat erudiția și puterea de a judeca activitatea atâtor Români și ne-Români cari au intrat pe teritoriul folclorului. Felicitări din inimă îți vor veni nu numai de la mine, ci din multe părți. Cartea are toate calitățile să fie carte de căpătâi pentru specialiști și pentru marele public. Sper că-ți va găsi loc de cinste în toate bibliotecile mai răsărite din țară. Ar fi bine să fie făcută cunoscută și-n străinătate, în cercul specialiștilor cel puțin.»" (p. 95).

ADELINA DOGARU

https://biblioteca-digitala.ro

Nicolae Panea, *Oraşul subtil*, Bucureşti, Editura Etnologică, 2013, 240 p., ISBN 978-973-892-060-6.

Continuând demersul de teoretizare a unei antropologii româneşti a urbanului, profesorul Nicolae Panea aduce în atenţia publicului un nou volum: *Oraşul subtil*. Preocuparea autorului de „a construi o antropologie sistemică a oraşului" (p. 24), precum şi, după cum mărturiseşte acesta, impresia de neîndeplinire totală a scopului propus în lucrarea precedentă[1] îl fac să caute o nouă metodologie, adecvată situaţiei crizei reprezentării cu care se confruntă antropologia actuală.

Structurat în cinci capitole (1. *Despre subtilitate*, 2. *Mirosul*, 3. *Gunoiul de aur*, 4. *Urechea lui Dionysos. Zgomotul*, 5. *Bulevardul*), volumul invită cititorul, fie acesta antropolog de profesie sau nu, să reflecteze la o „antropologie a subtilităţii" (p. 25). Preferinţa pentru această sintagmă şi evitarea aceleia de „antropologie a simţurilor", ceea ce explică şi titlul ales, vin dintr-o dualitate semantică a termenului (şi o aparentă contradicţie), căci *subtilitatea* obiectului cercetat senzorial se referă la dificultatea de a-i fi sesizate caracteristicile („zgomote, miasme, culori"), însă *subtilitatea* instrumentelor de analiză („auzul, văzul, mirosul") presupune tocmai capacitatea de a sesiza cele mai fine nuanţe. Autorul îşi ascute aşadar simţurile, îşi foloseşte auzul, văzul, mirosul pentru a descifra realităţi şi comportamente urbane: „Primul contact cu oraşul nu-ţi revelează nici mituri, nici rituri, nici sisteme de înrudire, nici vecinătăţi, nici tipuri de organizare culturală, ci zgomote tipice, culori, mirosuri, imagini, geometrii. Ele par întâmplătoare, haotice şi, totuşi, în spatele lor există o logică, un sens, o construcţie validată social, persistentă cultural" (p. 26).

Primul şi cel mai amplu capitol este dedicat abordării critice a antropologiei. Vulnerabilitatea antropologiei vine din criza provocată de formele de hegemonie ce o presează, de dispersarea şi diluarea antropologiei în antropologii, dar şi din tensiunile impuse de concurenţa cu alte discipline ce îşi dispută acelaşi obiect de studiu (ştiinţele biologice, cognitive, administrative etc.). În plus, multitudinea disciplinelor care se ocupă cu sfera senzorialului (istoria, lingvistica, psihologia, neurologia ş.a.m.d.), precum şi ierarhizarea tradiţională a simţurilor (văz, auz, pipăit, miros) nu fac decât să submineze şi mai mult legitimitatea unei antropologii a simţurilor. De aceea, autorul alege să utilizeze informaţiile percepute senzorial nu ca obiect de studiu în sine, ci ca instrument, ca metodă de cunoaştere a spaţiului urban care devine pentru antropolog totodată „un spaţiu de viaţă şi [...] un permanent spaţiu de cercetare" (p. 72). Contextualizate, informaţiile culese prin simţuri devin „un compus social" şi pot constitui „o antropologie complementară" (p. 78). În acest prim capitol teoretic, Nicolae Panea pune în discuţie crizele actuale ale antropologiei, discutând pe larg pe marginea a două manifeste, cel de la Santa Fe din 1986 şi Manifestul de la Lausanne din 2010, dar ridică şi problema antropopoiesisului, a terenului de cercetare, a statutului antropologului („antropolog bibliotecă", „antropolog călător", „antropolog informator").

În capitolul al doilea, autorul ne conduce printre stereotipiile fixate cultural, care situează pe locul codaş mirosul între simţuri şi organul olfactiv între senzori, pentru a ne introduce ca un antropolog sensibil şi atent în lumea plină de miasme, parfumuri, arome şi duhori a urbanului. Acestea inundă oraşul, năvălesc, se insinuează sau persistă în spaţiile lui, schimbând palierul spaţiului privat cu cel comun ori al celui comun cu cel public. Autorului nu îi scapă observaţia de teren, căci, după cum afirmă acesta, „introducând subtilitatea (simţuri, emoţii) în rândul câmpurilor investigate de antropolog, deschidem o fantă spre un real secund, deductibil" (p. 27). Autorul ne prezintă mostre de odoruri şi miresme însoţite de tiparele mentale şi comportamentale ori practicile sociale ce le-au făscut să izvorască: de la mirosul grătarelor aprinse în spaţiul îngust dintre blocurile cartierelor muncitoreşti, gest de apropriere a spaţiului comun şi de revendicare a statutului de „stăpân" pe acesta, până la aroma florilor ce ocupă casa scării, în încercarea de recuperare a colţului de grădină, a acelui paradis pierdut o dată cu strămutarea de la sat la oraş. Mirosul colectiv al blocurilor de locuinţe, al apartamentelor şi al oamenilor care vieţuiesc în ele oferă informaţii: „Mirosurile din spatele uşilor apartamentelor sugerează vârsta locatarilor, programul lor orar, uneori, nivelul de trai, în general, un

[1] Nicolae Panea, *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 2001.

https://biblioteca-digitala.ro

ritm al vieţii" (p. 101). Mirosul de mâncare din locuinţele colective construite în anii comunismului, precum şi orele la care acestea se răspândesc din apartamente „pot releva o ritmicitate a existenţei locatarilor, chiar statutul lor profesional şi social" (p. 103). Tot astfel dispozitivele urbane şi instituţiile, centrul oraşului sau periferia emană mirosuri ce difuzează informaţii.

Cel de-al treilea capitol, *Gunoiul de aur*, continuă o mai veche preocupare a autorului, aceea faţă de „meseria de copil" (Nicolae Panea: *Zeii de asfalt. Antropologie a urbanului*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2001, p. 189 şi urm.) şi „gaşca" de la bloc (*ibid.*, p. 101 şi urm.). Spaţii ca scara blocului, drumul spre şcoală, platforma de gunoi sunt repere spaţiale ale iniţierii copilului, care „obligat să păşească singur în exteriorul apartamentului, [...] se naşte social" (p. 135). De la copilărie la adolescenţă, acesta parcurge patru etape de „căutări" asemuite de autor călătoriei lui Iason şi a argonauţilor în căutarea lânii de aur.

Capitolul al patrulea ne introduce în sfera auditivului, antropologul îşi ascute auzul pentru a lua pulsul oraşului. Ritmurile vieţii urbane pot fi ascultate, deoarece dimineaţa, amiaza, seara şi noaptea au tonuri şi timbre ce dau măsura preocupărilor şi modului de trai al locuitorilor. Tot astfel, timpul calitativ, festiv, aduce sonorităţi specifice, căci într-un fel sună sărbătoarea şi altfel o zi ordinară: „Oraşul, ca o natură alternativă, are o pornire firească de a impune un calendar propriu, o ritmicitate diferită a trecerii, paralelă celei a naturii şi celei religioase" (p. 161). Sunetele şi zgomotele vacanţei, ale aniversării, ale naşterii, nunţii şi morţii, ale instituţiilor publice de ordine sau de sănătate, ale ambuteiajelor sau demonstraţiilor furnizează antropologului informaţii despre „realitatea socială şi culturală [...] generate, provocate de multitudinea de sunete care ne înconjoară" (p. 182).

Capitolul al cincilea este dedicat simţului văzului. Obligatoriu prezent în organizarea spaţiului urban, bulevardul reprezintă un *non-lieu* în termenii lui Augé. Bulevardul nu este apropriat de nimeni, cum se întâmplă cu uliţa din mediul rural, care reprezintă un „spaţiu de socializare [...], dar şi spaţiu ritual" (p. 189), sau cu strada din oraş, care este „matrice urbană şi [...] identitară" (p. 191). În interiorul oraşului bulevardul nu leagă, ci separă; deschizându-se spre în afară el „pulverizează, nu ancorează" şi „exclude posesia individuală în favoarea celei colective" (p. 191). Lăţimea bulevardului şi deschiderea pe verticală a blocurilor de locuinţe se opun concepţiei tradiţionale despre locuire, el impune anonimatul anihilând personalitatea. „Bulevardul este un fals semn de ospitalitate: te primeşte, dar nu te acceptă niciodată, aşa cum ar face-o strada" (p. 202).

Concluzii sau despre ierarhiile secundarului încheie volumul. După acum afirmă autorul, „cartea nu este decât aparent una despre oraş, cât mai curând, una despre metodă, o antropopoiesis, despre felul în care se scrie o antropologie" (p. 209). Secundarul rezidă în obiectul de studiu, în metodele utilizate şi statutul antropologului, dar şi în receptarea teoriilor acestuia. Acest fapt nu presupune lipsa seriozităţii în demersul ştiinţific şi, crede autorul, nu poate fi decât favorabil cercetătorului care doreşte să îşi păstreze prospeţimea şi acuitatea simţurilor ca instrument şi metodă de studiu şi implicarea faţă de terenul de cercetare. Volumul lui Nicolae Panea invită publicul de specialitate, dar şi publicul larg, interesat de a simţi organic mediul urban românesc actual, la o călătorie în oraş, în *Oraşul subtil*.

DESPINA NAGHI

Iordan Datcu, *Adrian Fochi. Receptarea critică a operei şi bibliografie*, Bucureşti, RCR Editorial, 2014, 383[-384] p.

Acumularea, sintetizarea şi analiza informaţiilor sunt etapele ce preced cercetarea de profunzime, de interrelaţionare a observaţiilor care facilitează înţelegerea holistică a fenomenelor studiate. Iordan Datcu face parte din generaţia cercetătorilor „de adâncime", pentru care sintezele ştiinţifice sunt o îmbinare a exigenţei de selectare a datelor cu sistematizarea şi analiza lor critică. Cu o minuţiozitate de invidiat, a dat la iveală instrumente de lucru ale cunoaşterii folcloristice şi etnografice, pe care nici un specialist al domeniului nu le poate neglija.

https://biblioteca-digitala.ro

Una dintre preocupările constante ale lui Iordan Datcu a fost legată de opera şi personalitatea lui Adrian Fochi (1920–1985). A citit şi a îngrijit mare parte din manuscrisele acestuia, pregătind pentru tipar cărţile *George Coşbuc şi creaţia populară* (1971), *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarul lui Nicolae Densuşianu* (1976), *Estetica oralităţii* (1980) şi *Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice* (1984). Împreună cu soţia savantului, Rodica Fochi, la doi ani după dispariţia acestuia, a îngrijit două volume, *Valori ale culturii populare româneşti* I, II (1987–1988), cu studii publicate în reviste, adevărate micromonografii, pe diverse subiecte legate de eposul naţional. Un alt gest remarcabil, de recuperare ştiinţifică, pe care îl va face Iordan Datcu este publicarea unui manuscris considerat pierdut, *Bibliografia generală de etnografie şi folclor românesc. Vol. II (1892–1904)*. Coordonarea şi cuvânt înainte de Adrian Fochi. Ediţie îngrijită şi prefaţă de Iordan Datcu, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 2003. După trei decenii de căutări stăruitoare, al doilea tom al bibliografiei (perioada 1892–1904), predat Editurii Ştiinţifice şi Enciclopedice în 1978, rătăcit multă vreme, va fi descoperit, îngrijit editorial şi publicat datorită muncii tenace şi avizate a lui Iordan Datcu. Volumul realizat de Iordan Datcu reface, cu precizie şi cu bine cunoascuta minuţiozitate cu care ne-a obişnuit autorul, itinerariul unei biografii ştiinţifice exemplare. Antologia este atât un util instrument de lucru, o restituire etnologică, cât şi o propunere de istorie critică a domeniului. Articolele şi recenziile despre ediţiile princeps, republicările sau recuperările aduc în atenţia specialiştilor interpretarea operei lui Adrian Fochi.

Metoda la care apelează ne duce cu gândul al *saloanele de lectură* de odinioară, unde se adunau împătimiţii cărţilor pentru a-şi exprima părerile despre o lucrare finită sau în curs de elaborare. Cartea atrage în egală măsură atenţia atât asupra *amfitrionului*, cât şi asupra *criticilor* invitaţi şi selectaţi, lectori avizaţi, cunoscători ai momentului, ai contextului etnologic, sesizând cu abilitate locul şi rolul operei lui Adrian Fochi, în cadrul domeniului, ca şi personalitatea savantului bucovinean. Probabil că autorii acestor articolele critice (83 la număr), risipite în diverse publicaţii, nu au bănuit, în momentul publicării, importanţa istorică retrospectivă a *cugetărilor* pe marginea cărţilor lui Adrian Fochi. Antologia lui Iordan Datcu readuce în atenţia noastră lumea universitară şi a cercetării instituţionalizate de după 1949, aserţiunile fiind semnate de specialiştii a două sau chiar trei generaţii: Ion Alexandru, Al.I. Amzulescu, Mircea Anghelescu, Vasile Avram, Ov.Bîrlea, Mihai Berza, Ştefan Borbely, Gr. C. Bostan, Nicolae Bot, Irina Cajal-Marin, Traian Cantemir, Constantin Catrina, Virgil Cândea, Şerban Cioculescu, Lucia Cireş, Ion H. Ciubotaru, Silvia Ciubotaru, Mihai Coman, Nicolae Constantinescu, Pimen Constantinescu, Ion Cuceu, Iordan Datcu, Alexandru Duţu, Constantin Eretescu, Virgiliu Florea, Mircea Fotea, Petre Froicu, Gáldi László, Traian Herseni, Al. Iacobescu, Sabina Ispas, Emil Manu, I. Oprişan, Ov. Papadima, Dim. Păcurariu, Octav Păun, Dumitru Pop, Radu Răutu, Valeriu Rusu, Pavel Ruxăndoiu, Paul H. Stahl, Vladimir Streinu, Alex. Ştefănescu, Ion Şeuleanu, Ion Taloş, Vasile Vetişanu, Gheorghe Vrabie, Alexandru Zub.

Structura volumului respectă ordinea firească a unui instrument de lucru, în care cel interesat poate găsi informaţii relevante despre om şi opera sa. Lucrarea se deschide cu o *Introducere*, în care Iordan Datcu face o sinteză teoretică, urmată de un *Tabel cronologic* şi o *Notă asupra ediţiei*. Primul capitol, *Linii la un portret*, urmăreşte formarea intelectuală şi profesională a lui Adrian Fochi, faţetele multiple ale lucrărilor sale, punând la dispoziţia cititorului o viziune monografică asupra întregii opere. Al. Zub sintetizează parcursul ştiinţific al cercetătorului, de la începuturile de italienizant, spre adevărata vocaţie, folcloristica. Istoricul apreciază obiectivitatea savantului, pe care îl citează: „Cu argumente literare nu demonstrezi o teoremă matematică, aşa cum cu argumente folclorice nu scrii istorie". Demersul de tip istoriografic care a străbătut întreaga operă a lui Adrian Fochi, îl determină pe Al. Zub să se întrebe: „Nu trebuie să vedem la capătul unor iniţiative ca acestea, destul de stăruitoare şi de pasionante, gândul de a îmbrăţişa *en historien* dezvoltarea întreagă a domeniului ?"[1]. Viziunea de ansamblu asupra culturii populare l-a stăpânit întreaga viaţă, pe „eminentul folclorist", după cum l-a apreciat Petru Caraman. Al doilea capitol al antologiei este dedicat lucrării care l-a consacrat şi i-a adus Premiul „B.P. Hasdeu" al Academiei Române, în 1966, prima sa lucrare monografică, *Mioriţa. Tipologie, circulaţie, geneză, texte*. Cu un studiu introductiv de Pavel Apostol, Bucureşti, Editura Academiei RPR, 1964, 1106 p. Pentru că afirmaţiile lui Traian Herseni exprimă

[1] Iordan Datcu, *Adrian Fochi. Receptarea critică a operei...*, p. 46.

https://biblioteca-digitala.ro

opinii similare celor din majoritatea recenziilor, redăm un citat din articolul semnat de acesta, în paginile revistei „Contemporanul" (1965): „Meritul mare al lui Adrian Fochi este de a fi strâns la un loc, într-o singură operă, toate datele existente care pot servi oricărui studiu ştiinţific, (inclusiv cel estetic) privind *Miorița*, de la textele de bază, în sutele de variante împrăştiate până acum în atâtea publicaţii greu de consultat, întregite cu texte inedite, unele culese chiar de autor, până la bibliografia cvasicompletă a problemei, prezentarea sistematică şi analiza critică a tuturor culegerilor, cercetărilor şi interpretărilor precedente. Faţă de lucrările înrudite mai vechi [...] contribuţia lui Adrian Fochi se impune şi pe planul promovării unei tehnici ştiinţifice atât de necesare în folcloristică, etnografie, psihologie şi sociologia popoarelor. Meritul acesta sporeşte considerabil dacă ţinem seama de faptul că Adrian Fochi a încercat toate operaţiile ştiinţifice mai importante care se pot întreprinde pe un asemenea material în cadrul folcloristicii contemporane"[2]. În contra unor observaţii nedrepte la adresa acestei monografii capitale a folcloristicii naţionale, Al.I. Amzulescu va reacţiona prompt în 1993, în paginile „Revistei de etnografie şi folclor" şi, ulterior, în 2005, când va afirma de pe poziţiile celui mai avizat specialist al eposului românesc, că „orice s-ar spune, lucrarea lui A. Fochi, din 1964, rămâne cartea-cărţilor despre *Miorița*"[3].

Antologia marchează toate compartimentele importante ale operei lui Adrian Fochi: de bibliograf, de editor, prin care a reintrodus în circuitul ştiinţific lucrări de referinţă, de monografist, cu studii de folclor comparat, aplicate în cea mai mare măsură asupra eposului tradiţional versificat şi cântat. Următoarele capitole ale antologiei cuprind referiri la *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc*, vol. I (1880–1892); *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc*, vol. II (1892–1904); *Ioan Urban Jarnik, Andrei Bârsanu, Doine şi strigături din Ardeal.* Ediţie definitivă de Adrian Fochi, 1968; *George Coşbuc şi creaţia populară* (1971); *Recherches comparées de folklore sud-est européen* (1972); *Coordonate sud-est europene ale baladei populare româneşti* (1975); *Datini şi eresuri populare de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densuşianu* (1976); *Estetica oralităţii* (1980); *Femeia lui Putiphar (K2111). Cercetare comparată de folclor şi literatură* (1982); *Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice* (1984); *Cântecul epic tradiţional al românilor* (1985); *Valori ale culturii populare româneşti* (I, 1987, II, 1988). Antologia se încheie cu *Necrologuri* şi cu *Bibliografie. Publicaţiile periodice, cu siglele lor, în care au apărut studiile lui Adrian Fochi şi referinţe* de Rodica Fochi şi adusă la zi de Iordan Datcu; *Iconografie* (fotografii de familie şi reproduceri ale coperţilor de carte).

Majoritatea consideraţiilor sunt elaborate „la cald", la puţin timp de la apariţia lucrărilor, o radiografie a modului de a „lectura" inclusiv *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc*, vol. I (1880–1892), despre care au fost „invitaţi" de amfitrionul Iordan Datcu, „să vorbească" N. Bot, Irina Cajal-Marin, C. Catrina, Pimen Constantinescu, Al. Duţu, Leopold Kretzenbacher, D. Lazăr, George Muntean, Nicolae Constantinescu, Radu Răutu, Váczy Leona. Iordan Datcu readuce în atenţie articolul scris de domnia-sa în 1991, cu prilejul aniversării apariţiei primului volum al masivei bibliografii. Articolul aniversar a apărut în „Anuarul Arhivei de Folclor" de la Cluj, unde Ion Muşlea publicase bibliografia curentă de etnografie şi folclor, în vol. I-VII (1932–1945). După o trecere în revistă a specialiştilor care au finalizat primul volum şi recenziile elogioase care l-au întâmpinat, Iordan Datcu prezintă trista „odisee" editorială a volumelor doi (anii 1892–1904) şi trei (anii 1905–1918), de la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. Adrian Fochi, în Cuvânt înainte la volumul secund al bibliografiei, nota: „Din punct de vedere teoretic şi metodologic, chiar şi din punct de vedere tehnic, volumul de faţă îl continuă pe cel apărut în anul 1968, în încercarea de a asigura lucrării întregi unitatea de structură. De altfel, precum e bine ştiut, alcătuirea lucrării s-a făcut după schema bibliografiei internaţionale de etnografie şi folclor adaptată la specificul românesc al disciplinelor"[4]. Apariţia în 2002, prin strădania lui Iordan Datcu, a volumului doi, reuşită inestimabilă sub raport ştiinţific, l-a determinat pe profesorul Nicolae Constantinescu să noteze: „...se poate spune

[2] Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 84.

[3] *Ibidem*, p. 113.

[4] Iordan Datcu, *O bibliografie fundamentală*, în *Adrian Fochi. Receptarea critică a operei şi bibliografie*, Bucureşti, RCR Editorial, 2014, p. 132.

https://biblioteca-digitala.ro

„Bibliografia lui Fochi", mai ales după acest al doilea volum care dă consistență unui proiect de mare întindere și de lungă durată. Nu trebuie uitat însă nici o clipă, și Fochi însuși ne îndeamnă la aceasta, că o astfel de operă nu poate fi realizată de un singur om (pentru volumul al II-lea au fost parcurse nu mai puțin de 1410 publicații periodice!) ea fiind rezultatul muncii de ani mulți a unor ample colective de cercetători plătiți pentru aceasta"[5]. Întreaga antologie exemplifică calitatea și anvergura muncii depuse de Adrian Fochi, o muncă temeinică, o inestimabilă contribuție la istoria disciplinelor etnologice românești.

Toate mini-sintezele din antologie creionează deopotrivă vocația de om de știință a lui Adrian Fochi, cât și firea sa. „Tipul de erudiție reprezentat de Adrian Fochi reunește elemente din domeniile predilecte ale cărturăriei bucovinene. Interesat mai cu seamă de folclor, el înțelegea să-l studieze într-un cadru legitim de istorie și filologie. ...Sub acest unghi, Adrian Fochi nu numai că a întreprins personal cercetări istorico-filologice dintre cele mai fructuoase, dar s-a interesat asiduu de contribuția înaintașilor, unele puse în lumină întâia oară prin ostenelile sale"[6]. Varietatea tematică, vastitatea documentară, amploarea tipologiilor și bibliografiilor, ca și orientarea metodologică a lucrărilor elaborate, care stau sub semnul continuității, mărturisesc valoarea operei și a omului Adrian Fochi. Iordan Datcu, „patriarhul etnologiei românești", cum plastic îl numește Iulian Chivu, reușește în cartea sa să îmbine și să recreeze, de pe poziții critice, un tot unitar al personalității și operei savantului Adrian Fochi. Apreciem că această antologie este un omagiu postum adus celui de la a cărei dispariție vom comemora în anul ce vine, trei decenii. O atenționare spre aducere aminte și respect pentru ceea ce înseamnă studiu fundamental întreprins de Adrian Fochi, cât și pentru cel care l-a cunoscut, l-a apreciat în mod deosebit și i-a dedicat, cu recunoștință, antologia de față.

RODICA RALIADE

[5] Nicolae Constantinescu, *Recuperarea unui important instrument de lucru: Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc*, în „Adevărul literar și artistic", anul XI, nr. 640, 29 oct. 2002, p. 12, cf. Iordan Datcu, *op.cit.*, p. 139–143.

[6] Al. Zub, *Adrian Fochi (Linii la un portret)*, cf. Iordan Datcu, *op. cit.*, p. 35–36.

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

MANIFESTĂRI ȘTIINȚIFICE ORGANIZATE DE INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR „CONSTANTIN BRĂILOIU"

COLOCVIILE „BRĂILOIU", EDIȚIA A VIII-A, 24–25 OCTOMBRIE 2013

Mutații în structura obiceiurilor, în actualitate (ritual, ceremonial, festiv-comportamental)

Institutul de Etnografie și Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române a organizat, în perioada 24–25 octombrie 2013, cea de-a VIII-a ediție a Colocviilor „Brăiloiu".

Tema acestei ediții a redeschis una dintre cele mai ample și prolifice discuții din istoria disciplinelor etnologice, care a fost declanșată de temerea *dispariției folclorului* și închisă prin observația plină de tâlc referitoare la *dispariția folclorului devenită ea însăși folclor*.

Re-discutarea termenilor s-a făcut din perspectiva primului deceniu al mileniului al III-lea și a reconfigurărilor sociale, culturale, ideologice și spirituale petrecute în societatea contemporană, în general, în cea românească, în particular. Viteza cu care se petrec procesele de agregare și dezintegrare a structurilor culturale reprezentate de obiceiurile din ciclul vieții de familie și calendaristice a stat la baza discuțiilor privitoare la relația dintre *dinamicile* culturale și posibilele *mutații* petrecute în structura și semnificațiile obiceiurilor.

Câteva dintre câmpurile tematice pe care am dorit să le aducem în atenție cu prilejul Colocviilor „Brăiloiu" au fost: turism, tradiție și reprezentare; religie, religiozitate, confesiuni religioase; noi funcții și actori sociali ai ritualurilor, ceremonialurilor și festivalurilor; explorarea internetului, câmp de cercetare pentru domeniile etnologice.

Sesiune plenară

Răzvan Theodorescu, *Mesaj de deschidere*
Octavian Lazăr Cosma, *120 de ani de la nașterea etnomuzicologului Constantin Brăiloiu*
Cristiana Glavce, *Laudatio – Prof. univ. dr. Constantin Bălăceanu Stolnici, membru de onoare al Academiei Române, la 90 de ani*
Nicolae Constantinescu, *Laudatio – Dr. Iordan Datcu la 80 de ani*
Sabina Ispas, *În 1963, Institutul de Folclor devine Institut de Etnografie și Folclor*
Ion Ghinoiu, *„Atlasul etnografic român", reper de identitate culturală în secolul globalizării*
Nicolae Teodoreanu, *În 1912, Dumitru Georgescu Kiriac înregistrează prima fonogramă – piatră de temelie a Arhivei de Folklore din București*

I. Dinamica domeniilor etnologice

(Moderatori: Otilia Hedeșan, Emil Țîrcomnicu, Nicolae Panea, Ioana Ruxandra Fruntelată)

Mihaela Nubert Chețan, *Etnomuzicologul și profesorul Jagamas János – (1913–1997) – Inedite*
Nicolae Panea, *Ultimul manifest. Școala de la Lausanne*

https://biblioteca-digitala.ro

Nicolae Constantinescu, *Antropologia literaturii: câteva principii și o aplicație*
Ion Cuceu, *Ștefania Cristescu-Golopenția în „Enciclopedia ritualurilor tradiționale"*
Iordan Datcu, *Pagini necunoscute din opera etnologului basarabean Petre V. Ștefănucă*
Maria Cuceu, Anamaria Lisovschi, *Valer Butură și ritualurile tradiționale*
Radu Baltasiu, Ovidiana Bulumac, *Folclorul ca infrastructură comunitară. O analiză sociologică*
Ovidiu Papană, *Etnologia – schimbare de macaz*
Armand Guță, *Structura etnoculturală a culegerilor de folclor istroromân efectuate între anii 1874 și 2010 și reacțiile din mediul academic sud-slav*
Otilia Hedeșan, *De ce se (mai) povestește despre tradiții astăzi?*
Emil Țîrcomnicu, Lucian David, *Cercetări etnografice în Republica Moldova. „Atlasul etnografic român". Obiceiuri de nuntă și înmormântare*
Raisa Osadci, *Starea actuală a tradițiilor în Republica Moldova*
Ludmila Fulea, *Elemente tradiționale în locuința modernă din Republica Moldova*
Maria Grosu, *Practica cercetării și a arhivării, în a doua jumătate a secolului XX*
Doina Haplea, *Două decenii de practică muzical-folclorică românească în Elveția*
Ioan Haplea, *Etnomuzicologia computațională – tablou contemporan general și local*

II. Noi funcții și actori sociali ai ritualurilor, ceremonialurilor și festivalurilor. Inovații de dată recentă
(Moderatori: Ligia Fulga, Narcisa Știucă, Paul Drogeanu)

Cristiana Glavce, *Mutații comportamentale la nivel individual și de grup*
Ioana-Ruxandra Fruntelată, *Colindatul de ceată bărbătească în actualitatea terenului românesc*
Cătălin Gabriel Stoian, *Obiceiul Călușului – între solidaritate comunitară și exploatare electorală. Studiu de caz – comuna Beuca din județul Teleorman*
Sabina Ispas, *Lumânarea „de pluș"*
Ion Cherciu, *Obiceiurile funerare contemporane – între tradiție și modă*
Gabriela Rusu-Păsărin, *Medierea rituală – o viziune comunicațională prin audiovizual*

III. Noile media
(Moderatori: Cristiana Glavce, Nicolae Teodoreanu, Ovidiu Papană, Ion Cuceu)

Oana Chelaru, *Ce semeni, aia culegi: o poveste despre onestitate*
Eleonora Sava, *Folclor, E-texte, E-lore, Netlore, Newslore. Practici discursive ale etnologilor în era electronică*
Adrian Stoicescu, *Forme de coabitare în lumile virtuale*
Raluca Moise, *Intimitatea și expunerea prin noile tehnologii și new media. O perspectivă interogativă asupra reconfigurării sociabilității interne*
Liviu Pop, *Valorificarea digitală a culegerilor din Bihor ale lui Traian Mârza*
Violeta Tipa, *Valorificarea folclorului (fondului etnografic) prin filmul de animație*
Gabriel Stoiciu, *Influența Internetului asupra coeziunii sociale în rândul tinerilor*
Elena Șulea, *Folclorul muzical virtual din zona de graniță a României cu Ucraina*
Dumitru Olărescu, *Filmul etnografic de nonficțiune: funcții estetico-culturale*

IV. Continuitate și diversitate în cultura populară
(Moderator: Ion Ghinoiu, Nicolae Constantinescu)

Constantin Bălăceanu Stolnici, [*Titlu rezervat*]
Anastasia Dumitru, *Semnificații mitico-simbolice în Miorița*

https://biblioteca-digitala.ro

Svetlana Badrajan, Elena Tonu, *Cântecul de leagăn din spațiul folcloric basarabean. Preliminarii la o cercetare științifică*
Aurica Văceanu, *Descrierea datinei colindatului la români, slavi și la alte popoare*
Ligia Fulga, *Mobilitatea modelului cultural. Studiu de caz: ceramica de tradiție habană în secolul al XVIII-lea.*
Corina Daniela Loghin, *Un traseu oarecare din București – autobuzul 381. Variație antropologică pe tema „dramaturgiei sociale"*
Rodica Raliade, *Un instrument de lucru cu personalitate specifică-Bibliografia curentă*
Ludmila Moisei, *Continuitatea poporului român în lumina interferențelor ornamenticii tradiționale*

V. Religie, religiozitate, confesiuni religioase
(Moderator: Alexandru Ofrim Laura Jiga Iliescu)

Mircea Păduraru, *Practica „deschiderii cărții" în contextul religiozității autohtone*
Dorel Marc, *Religie, confesiuni religioase și identități culturale în mediul multietnic transilvan. Evoluții și mutații în procesul globalizării*
Cristina Marinescu, *Religiozitate și etică în câteva basme populare culese de Iustin Ilieșiu*
Gheorghiță Ciocioi, *Sf. Dimitrie din Basarabi, patronul Bucureștilor. Controverse identitare*
Gabriela Boangiu, *„Înfrățirea de moșie" și statutul proprietății – aspecte etnografice și religioase*
Alexandru Ofrim, *Vise, viziuni și vedenii în cultura tradițională românească*
Carmen Banta, *Pocăința – o salvare pentru un trai decent? Studiu de caz: Biserica Română „Elim" din Bruxelles*
Ionuț Petre Munteanu, *Tehnicile și metodele de comunicare ale Organizației Religioase Martorii lui Iehova din România. Problematica tradițiilor și obiceiurilor locale.*
Paul Drogeanu, *Doi păstori*
Radu Toader, *Ethos, religiozități și credințe în spațiul sinic de astăzi. Influențe asupra migranților chinezi aflați în România*

VI. Tradiție și reprezentare
(Moderator: Sabina Ispas)

Mirela Kozlovsky, *Repertoriul de nuntă al românilor din Timocul de est*
Natasa Tosici, *Românii din Valea Timocului din Serbia*
Narcisa Știucă, Ania Stan, *Rolul muzeelor sătești în promovarea zestrei culturale locale*
Lucia Ofrim, *Artificarea ca formă de marketizare a tradiției*
Emil Țîrcomnicu, *Cristea Sandu Timoc – culegeri etno-folclorice în spațiul timocean*

(Comitet de organizare: Adelina Dogaru, Laura Jiga-Iliescu, Nicolae Teodoreanu, Emil Țîrcomnicu)

PLAN DE CERCETARE – 2014

PROGRAMUL I

SINTEZELE DOMENIILOR ETNOLOGICE: Etnografie, folcloristică, etnomuzicologie, etnocoreologie

Proiect nr. 1 – *Etnologie românească. Categoriile ritual-ceremoniale ale ciclului familial. Expresii literare și muzicale*
– *Etnologie românească. Volumul IV. Căsătoria și nuntirea. Partea 1: Prenupțialitate. Perspectivă culturală* – coordonatori: Nicoleta Coatu și Laura Iliescu. Colectiv de autori: Ion Alexandru,

https://biblioteca-digitala.ro

Monica Bercovici, Nicoleta Coatu, Laura Iliescu, Rodica Raliade, Radu Toader, Iulia Wisoşenschi, Mihaela Nubert Cheţan, Constantin Secară, Nicolae Teodoreanu, Cristian Muşa – istorie, exegetică privind fenomenul cultural nupţial; concepte, arii tematice: căsătoria; familia – structuri de rudenie; antroponomastică; forme de transmitere a bunurilor – economic, social, juridic, cultural: moştenirea; zestrea; prenupţialitate – forme şi cadre instituţionalizate de socializare, de afiliere de vârstă prematrimonială; expresii culturale ale socializării, practici ceremonializate prenupţiale; obiceiuri premaritale – protagonişti; funcţii, semnificaţii; practici divinatorii; ritualitate magică erotică prematrimonială; secvenţe prenupţiale: peţitul, logodna.

Proiect nr. 2 – *Corpus de documente etnografice româneşti (DER)* – coordonator Ion Ghinoiu

Seria – *Habitatul*

– Vol. IV: *Moldova* – responsabili şi autori: Alina Ciobănel, Paul Drogeanu – încheierea transcrierii şi clasificării tematice a informaţiilor etnografice din chestionarele *Aşezare-Gospodăre* şi *Locuinţă*; elaborarea anexelor şi glosarului; pregătirea ilustraţiei; corecturi.

Seria – *Mijloace de existenţă*

Partea I: Ocupaţiile

– Vol. I: *Oltenia* – colectiv de autori: Lucian David (resp.), Adelina Dogaru, Georgeta Moraru (specialist neretribuit) – încheierea transcrierii şi clasificării tematice a informaţiilor etnografice din chestionarele de *Ocupaţii*; elaborarea anexelor şi glosarului; pregătirea ilustraţiei; corecturi.

– Vol. 2: *Banat, Crişana, Maramureş* – responsabili şi colectiv de autori: Lucian David, Adelina Dogaru – transcrierea şi clasificarea tematică a informaţiilor etnografice din chestionarele de *Ocupaţii*

Partea a II-a: Alimentaţia

– Vol. 1: *Oltenia* – responsabili şi colectiv de autori: Laura Negulescu, Cătălin Alexa – transcrierea şi clasificarea tematică a informaţiilor etnografice din chestionarele de *Ocupaţii*

Partea a III-a: Tehnica populară

– *Vol. I: Oltenia* – colectiv de autori Ionuţ Semuc (responsabil) şi Alexandru Iorga - transcrierea şi clasificarea tematică a informaţiilor etnografice din chestionarele de *Meşteşuguri*.

Seria. *Artă populară. Port popular*

– Vol. I : *Oltenia* – responsabil şi autor: Emil Ţîrcomnicu şi Maria Bâtcă (specialist neretribuit)

– Vol. II: *Banat, Crişana, Maramureş* – responsabil şi autor: Ion Cherciu.

Proiect nr. 3 – *Colecţia naţională de folclor (CNF)*

CNF – Folcloristică

– ***Naraţiuni despre reprezentări legendare fantastice. Reprezentări antropomorfe religioase creştine*** – coordonatoare: Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu. Colectiv de autori: Sabina Ispas, Nicoleta Coatu, Laura Iliescu, Radu Toader, Iulia Wisoşenschi, Mariana Ciuciu, Carmen Bulete

– redactare studii, tipologie, alcătuirea corpusului de texte exemplificative.

– ***Tipologia liricii orale româneşti. V. Indexul motivic şi tipologic al liricii orale româneşti cu tematică de dor şi natură*** – autor: Monica Brătulescu. Ediţie îngrijită de Sabina Ispas. Tehnoredactare computerizată şi corectură: Cristina Neamu.

– ***Index de cuvinte şi sintagme cheie pentru lucrarea:*** *Sabina Stroescu, La typologie bibliographique des facéties roumaines, I–II, Editions de l'Academie de la R.S.R., 1969* – Monica Bercovici.

https://biblioteca-digitala.ro

CNF – Etnomuzicologie

– ***Studiul etnomuzicologic al jocurilor din Călușe.*** Colectiv de autori: Marian Lupaşcu, Mihaela Nubert Cheţan, Constantin Secară, Nicolae Teodoreanu, Elena Şulea, Raluca Potârniche, Mihalache Nicoliţa – transcrieri, construcţii tipologice intermediare.

– ***Tipologiile cântecelor ceremonial-rituale de nuntă*** – autor: Marin Marian Bălaşa.

Proiect nr. 4 – *Bibliografia generală a etnografiei şi folclorului românesc – secţiunea curentă* - coordonator: Rodica Raliade. Colectiv de autori: Rodica Raliade, Carmen Bulete, Elena Şulea, Armand Guţă, Adelina Dogaru, Mariana Ciuciu. Pregătirea pentru tipar a vol. *Bibliografia românească de etnografie şi folclor (BREF), secţiunea curentă (1991–2010)* – responsabil Rodica Raliade.

PROGRAMUL II

PATRIMONIUL CULTURAL ŞI INFORMAŢIONAL, IMATERIAL ŞI MATERIAL, AL ARHIVEI DE FOLCLOR ŞI ETNOGRAFIE: *ACTUALIZARE, MODERNIZARE, SISTEMATIZARE, CONSERVARE, VALORIFICARE*

Proiect nr. 1 – *Consemnare, sistematizare, conservare, valorificare AIEF* – coordonator: Sabina Ispas. Colectiv: Cristina Neamu, Radu Toader, Iulia Wisoşenschi, Monica Bercovici, Mariana Ciuciu, Carmen Bulete, Nicolae Teodoreanu, Raluca Potârniche, tehn. Ion Şerban, tehn. Dan Vuşdea, subing. Herghelegiu Florentina, cartograf Mihalache Nicoliţa.

Institutul de Etnografie şi Folclor „Const. Brăiloiu" gestionează, în cadrul Arhivei multimedia de folclor şi etnografie, cel mai reprezentativ fond documentar românesc pentru patrimonial cultural intangibil. Date fiind caracteristicile materiale – fizice, biologice, tehnice şi de alt tip – care definesc documentele-suport pe care sunt tezaurizate piesele de patrimoniu intangibil, activităţile desfăşurate de acest colectiv necesită o pregătire diferită, în multe privinţe, faţă de cea a cercetătorilor din alte colective de lucru, care se dobândeşte prin „formarea la locul de muncă", familiarizarea cu tehnici de conservare, copiere şi redare specifice, dobândirea unor cunoştinţe tehnice speciale. Între acestea sunt: *actualizări, evidenţe, clasificări tematice; scanarea (pentru conservare) fondurilor de documente; copiere în sistem analogic şi digital, verificarea stării tehnice şi a calităţii înregistrărilor, audiţii, proiecţii, asigurarea bazei sonore şi de imagine pentru cercetare, valorificare, întreţinerea şi depanarea aparaturii etc.*

În absenţa unor fonduri cu destinaţie expresă pentru aceste tipuri de activităţi, cercetătorii şi tehnicienii sunt obligaţi să găsească proceduri şi mijloace prin care să fie înlocuită şi suplinită lipsa aparaturii şi a suporţilor moderni – *activitate permanentă*, importantă pentru cultura şi istoria românească, dificil de contorizat, normat şi înseriat în tabele.

În anul 2013, Institutul de Etnografie şi Folclor şi, implicit, fondurile pe care le are în gestiune au fost mutate în alte clădiri. (Una dintre prevederile care asigură protejarea documentelor este aceea ca originalele şi copiile să nu fie depozitate în acelaşi loc.) Fiind cea mai mare „mişcare" a patrimoniului intangibil din ultima jumătate de secol, toate fondurile – papetare, ceară, magnetice, de vinil (film, peliculă cinematografică) etc. – au fost ambalate, transportate, repartizate în alte spaţii, unde se derulează, în prezent şi se vor desfăşura pe durată mai mare de timp, activităţi de reamplasare, reorganizare, curăţare, inventariere etc., migăloase, care

https://biblioteca-digitala.ro

necesită atenție și timp mult și se impune, cercetătorilor și tehnicienilor, atenție sporită pentru evitarea unor posibile contaminări cu fungi sau alte forme posibile de deteriorare a suporților. (Institutul de Folclor a fost stabilizat în vechiul sediu în anul 1957; o mutare, limitată ca volum, s-a realizat în anul 1965, când s-a deschis un depozit pentru documentele cu valoare deosebită în clădirea fostei „Case a Scânteii", la care s-a renunțat în 2005 când, în urma unor inundații repetate, acesta a devenit insalubru, parte din documente fiind mutate la Casa Academiei și parte la sediul instituției, de unde au fost mutate, din nou, în octombrie 2013, odată cu aceasta.) Proiectul nr. 1 al Programului II are particularități care îl individualizează.

– *Ciclu de conferințe pentru promovarea și valorificarea documentelor de sunet și imagine din AIEF* – specialiștii din institut: cercetători și personal tehnic.

Proiect nr. 2 – *Culoare de cultură și civilizație: Dunărea, Marea Neagră și Carpații. Îmbogățirea patrimoniului prin crearea de noi documente.*

– ***Îmbogățirea patrimoniului documentar*** prin culegeri de folclor și etnografie (în România, la populațiile de pe cele două maluri ale Dunării și din cuprinsul Munților Carpați), prelucrarea materialelor, transcrieri, sistematizări: toți membrii colectivelor de cercetare și tehnicienii. (Subproiectul este realizabil numai dacă sunt fonduri alocate pentru desfășurarea acestui tip de activitate științifică.)

– ***Sistemul de obiceiuri, tradiții și credințe al comunității de migranți chinezi din România*** – preliminarii – responsabil Radu Toader

– ***Mutații în structura obiceiurilor de familie și a manifestărilor confesionale, în actualitate*** – documentare preliminară, fixarea primului set tematic care prezintă interes pentru culegere și cercetare – coord. Sabina Ispas; colectiv: Adelina Dogaru, Laura Negulescu, Laura Iliescu, Iulia Wisoșenschi, Monica Bercovici, Mihaela Nubert Chețan, Nicolae Teodoreanu.

Proiect nr. 3 – *Informatică și memorie socială – Activități legate de digitizarea fondurilor sonore din AIEF* (activitate permanentă) – responsabil: Cristina Neamu, tehnicienii de sunet și imagine, Dan Vușdea, Florentina Herghelegiu, Ion Șerban și întregul colectiv de specialiști de la arhive-fond tezaur.

Proiect nr. 4. *Fondul „Atlasul etnografic român" Activități curente în arhivă*: primire materiale de teren, împrumuturi, organizare și sistematizare a documentelor de arhivă – Laura Negulescu, Cătălin Alexa.

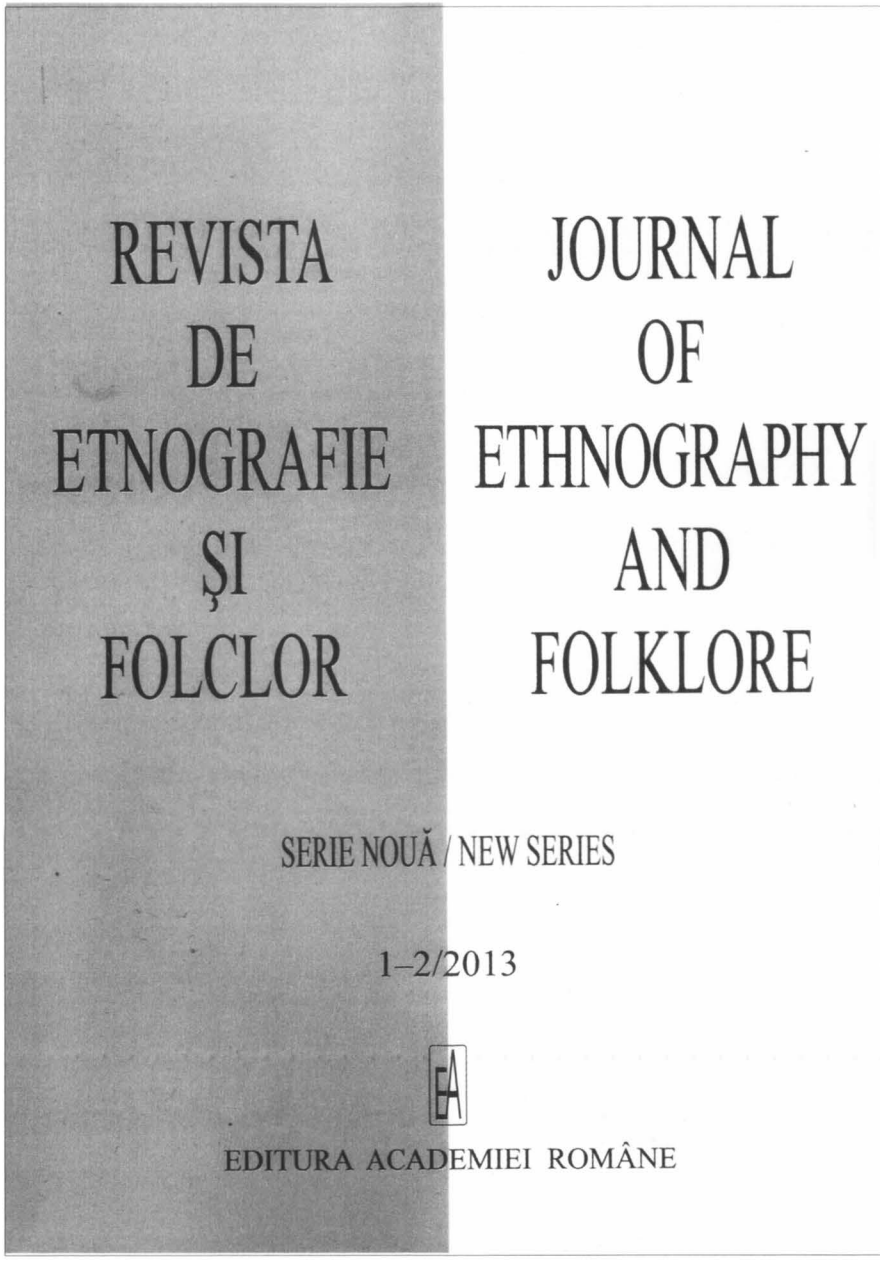
GRANTURI. CONTRACTE EXTRABUGETARE

Contract de finanțare în **Planul Național de Cercetare și Dezvoltare**, Parteneriate în domenii prioritare. Proiect PCCA tip 1. *Folkloric Multimedia Deposit – FOLKmedia.*
Director de proiect: acad. Sabina Ispas

https://biblioteca-digitala.ro

NOUTĂȚI EDITORIALE

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", **Revista de Etnografie și Folclor/Journal of Etnography and Folklore**, Serie nouă /New series, nr. 1–2/2013, 219 p.



https://biblioteca-digitala.ro

Revista de Etnografie şi Folclor

Journal of Ethnography and Folklore

Serie nouă / New Series

1–2/2013

Comitetul de redacție / Editorial Board

Director

Acad. MARIUS PORUMB

Redactor-şef / Editor-in-chief

Acad. SABINA ISPAS

Redactor responsabil / Editor-in-charge

dr. MARIN MARIAN-BĂLAŞA

Membri / Members

prof. dr. ION GHINOIU, prof. dr. SILVIU ANGELESCU, prof. dr. NICOLAE CONSTANTINESCU, prof. dr. ION CUCEU, prof. dr. ION H. CIUBOTARIU, prof. dr. OTILIA HEDEŞAN, dr. IORDAN DATCU, dr. IONEL OPRIŞAN, prof. dr. ILIE MOISE, prof. dr. NICOLAE PANEA, dr. MARIAN LUPAŞCU

Adresa / Address

str. Take Ionescu nr. 25
Bucureşti 010353
România

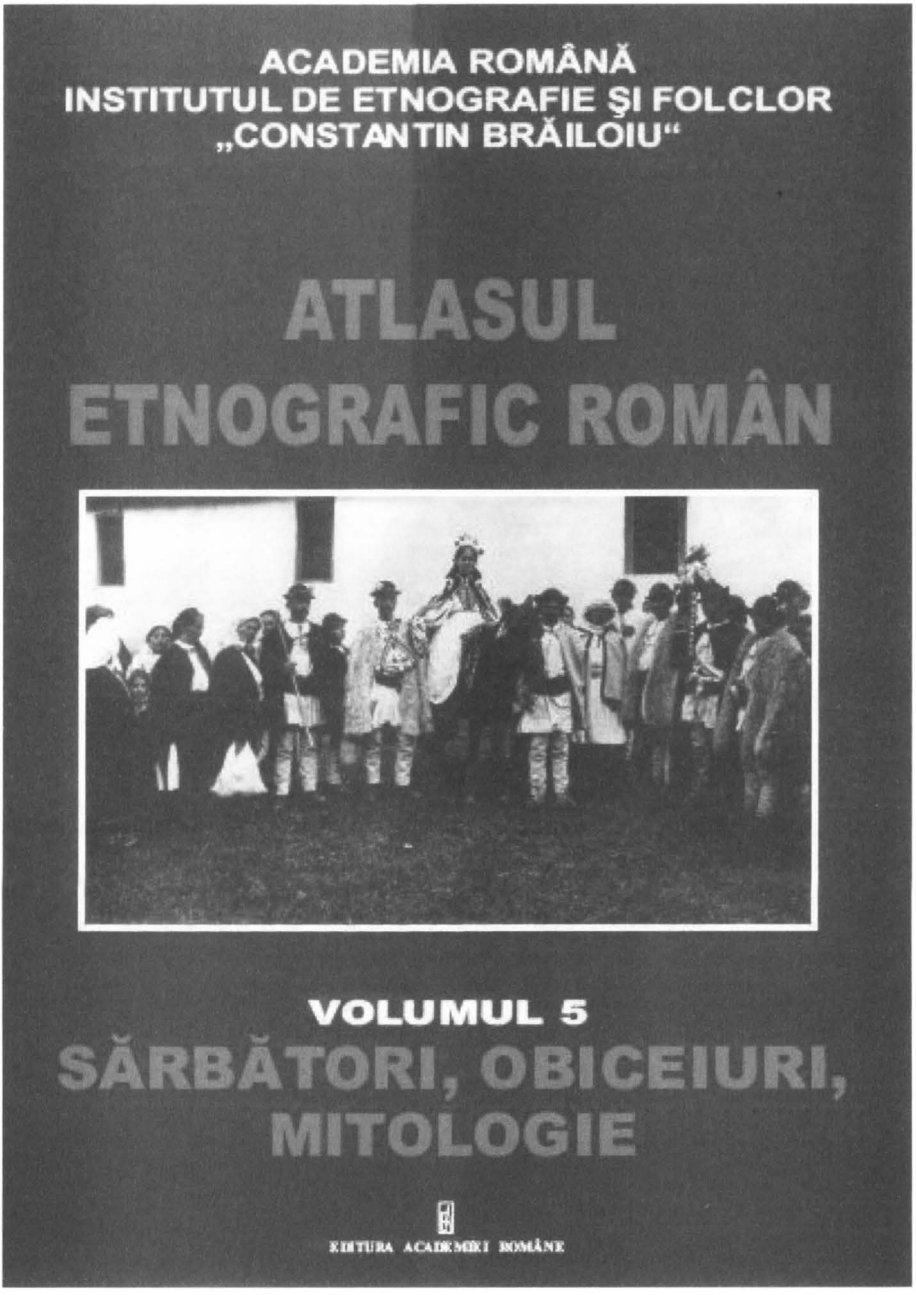
www.academiaromana.ro/ief_pubREF.htm

Academia Română, Secția de Arte, Arhitectură şi Audiovizual
Romanian Academy, Section of Arts, Architecture, and Audio-Visual

© 2013, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

https://biblioteca-digitala.ro

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ȘI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", coordonator ION GHINOIU, **Atlasul etnografic român**, vol. 5. **Sărbători, obiceiuri, mitologie**, București, Editura Academiei Române, 2013, 362 p.



https://biblioteca-digitala.ro

Comitet de redacţie

dr. Ion GHINOIU, dr. Cornelia BELCIN PLEŞCA, dr. Alina Ioana CIOBĂNEL, Paul DROGEANU,
dr. Emil ŢÎRCOMNICU, dr. Lucian Aurelian DAVID, dr. Ionuţ SEMUC, Cătălin ALEXA, drd. Laura Ioana NEGULESCU

Autori de hărţi

Cătălin ALEXA, dr. Cornelia BELCIN PLEŞCA, dr. Alina Ioana CIOBĂNEL, dr. Lucian Aurelian DAVID,
dr. Adelina DOGARU, drd. Cristina MIHALĂ DOUGLAS, Paul DROGEANU, dr. Ion GHINOIU, drd. Laura Ioana NEGULESCU,
dr. Adrian NICOLAE, dr. Georgeta MORARU, dr. Ionuţ SEMUC, dr. Emil ŢÎRCOMNICU, dr. Ofelia VĂDUVA

Ilustraţia

Dr. Cornelia BELCIN PLEŞCA, drd. Laura Ioana NEGULESCU, Cătălin ALEXA

Computerizare cartografică

Cătălin ALEXA, dr. Alina Ioana CIOBĂNEL, dr. Lucian DAVID,
dr. Ionuţ SEMUC, dr. Adrian NICOLAE, dr. Emil ŢÎRCOMNICU

Machetare

Cătălin ALEXA

Traduceri

Limba engleză (legende hărţi) – dr. Alina Ioana CIOBĂNEL
Limba engleză (prefaţă) – Anca STERE
Limba franceză (legende hărţi) – Paul DROGEANU
Limba franceză (prefaţă) – Ana BOROŞ
Limba germană (prefaţă şi legende hărţi) – Diplomat dr. Traian PLEŞCA

Referenţi

Prof. univ. dr. Nicolae CONSTANTINESCU, Prof. univ. dr. Gheorghiţă GEANĂ

© Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" şi Editura Academiei Române

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

Calea 13 Septembrie nr. 13, 050711 – Bucureşti, sector 5
Tel. (4021) 3188146; Fax (4021) 3182444
E-mail: edacad@ear.ro; Adresă web: www.ear.ro

Redactori

Alexandra CIUTACU (limba română), Dominic NEGRICI, Monica STANCIU
(limba engleză, limba franceză), Diplomat Ion LUPU (limba germană)

EDITAT CU SPRIJINUL
ASOCIAŢIEI CENTRUL DE CERCETARE A TRADIŢIILOR: ILUSTRAŢIE, CARTOGRAFIERE, TRADUCERE, MACHETARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR "CONSTANTIN BRĂILOIU" (Bucureşti)
Atlasul etnografic român / coord.: dr. Ion Ghinoiu. - Bucureşti : Editura Academiei Române : Regia Autonomă "Monitorul Oficial", 2003-2013
5 vol.
ISBN 973-27-1046-2 ; ISBN 973-567-622-X
Vol. 5. : Sărbători, obiceiuri, mitologie. – Bucureşti : Editura Academiei Române, 2013. – ISBN 978-973-27-2368-5

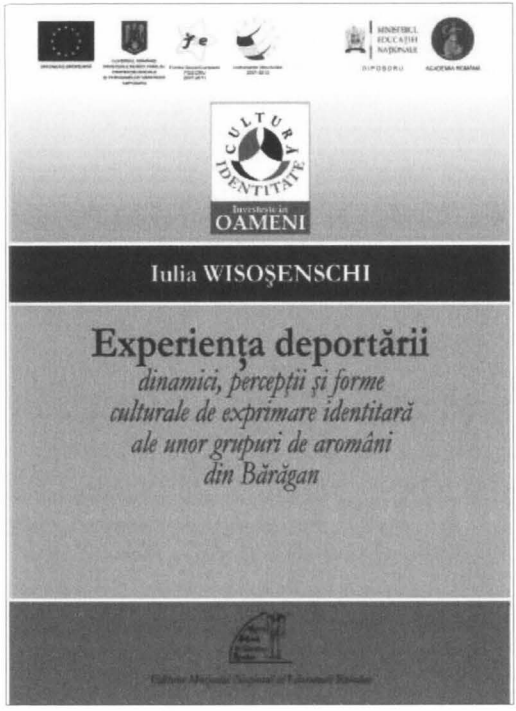
I. Ghinoiu, Ion (coord.)

912:39(498)

C.Z. Biblioteci mari: 39 (498) (084.4)
Biblioteci mici: 39

https://biblioteca-digitala.ro

Iulia Wisoşenschi, *Experienţa deportării – dinamici, percepţii şi forme culturale de exprimare identitară ale unor grupuri de aromâni din Bărăgan*, Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *AULA MAGNA*, 2013, 220 p.



Laura Jiga Iliescu, *Structuri mentalitare carpatice – narațiuni, ritualuri, ceremonialuri, habitat la comunitățile locale*, Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *AULA MAGNA*, 165 p.

https://biblioteca-digitala.ro

Marian Lupaşcu, *Categorii şi instrumente muzicale pastorale în cultura carpatică*, Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *AULA MAGNA*, 131 p.

Constantin Secară, *Situaţia actuală a folclorului muzical în comunităţile româneşti din zona arcului intracarpatic – valoare identitară a spiritualităţii româneşti, în contextul multietnic şi multicultural european contemporan*, Bucureşti, Editura Muzeului Naţional al Literaturii Române, Colecţia *AULA MAGNA*, 2013, 286 p.

https://biblioteca-digitala.ro

LISTA COLABORATORILOR

dr. **Svetlana Badrajan**, conf. univ., Academia de Muzică, Teatru şi Arte Plastice, Chişinău, Republica Moldova

dr. **Camelia Burghele**, Muzeul Judeţean de Istorie şi Artă Zalău

dr. **Oana Chelaru**, profesor, Colegiul Naţional „Al. I. Cuza", Ploieşti

drd. **Gheorghiţă Ciocioi**, redactor coordonator Colecţii, Editura Sophia, traducător, Bucureşti

drd. **Mariana Ciuciu,** Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, Bucureşti

Mircea Valeriu Diaconescu, medic, compozitor, membru de onoare al Uniunii Compozitorilor şi Muzicologilor din România, Aachen, Germania

dr. **Marin Constantin**, Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer" al Academiei Române, Bucureşti

dr. **Octavia Costea**, prof. univ., Universitatea Creştină „Dimitrie Cantemir", Bucureşti

dr. **Loredana-Maria Ilin-Grozoiu**, Institutul de Cercetări Socio-Umane „C. S. Nicolăescu-Plopşor" al Academiei Române, Craiova

dr. **Mirela Kozlovsky**, lector univ., Facultatea de Arte, Universitatea „Ovidius", Constanţa

dr. **Marian Lupaşcu**, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, Bucureşti

dr. **Dorel Marc**, Muzeul Judeţean Mureş

Ludmila Moisei, Institutul Patrimoniului Cultural, Academia de Ştiinţe a Moldovei, Chişinău

drd. **Ionuţ-Petre Munteanu**

dr. **Mihaela Nubert Cheţan**, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, Bucureşti

dr. **Dumitru Olărescu**, colaborator ştiinţific coordonator, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiinţe a Moldovei, Chişinău

dr. **Ovidiu Papană**, prof. univ., Universitatea de Vest, Facultatea de Muzică – Teatru, Timişoara

dr. **Rodica Raliade**, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, Bucureşti

dr. **Gabriela Rusu-Păsărin**, conf. univ., Universitatea din Craiova, realizator-coordonator Radio România Oltenia, Craiova

Gabriel Stoiciu, Institutul de Antropologie „Francisc I. Rainer" al Academiei Române, Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

dr. **Nicolae Teodoreanu**, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, Bucureşti
dr. **Radu Toader,** Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, Bucureşti
drd. **Elena Tonu**, Academia de Muzică, Teatru şi Arte Plastice, Chişinău, Republica Moldova
dr. **Emil Ţîrcomnicu**, Institutul de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu" al Academiei Române, Bucureşti

https://biblioteca-digitala.ro

Proiect editorial finanțat de

ADMINISTRAȚIA FONDULUI CULTURAL NAȚIONAL

https://biblioteca-digitala.ro

https://biblioteca-digitala.ro

LUCRĂRI APĂRUTE
LA EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", coordonator ION GHINOIU, **Atlasul etnografic român**, vol. 4, **Portul şi arta populară**, 2011, 268 p.; vol. 5, **Sărbători, obiceiuri, mitologie**, 2013, 362 p.

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR „C. BRĂILOIU", coordonatori Sabina Ispas şi Nicoleta Coatu, **Etnologie românească. Folcloristică şi etnomuzicologie.** Vol. III. **Naşterea şi copilăria.** Partea 1, 2011, 350 p.; Partea a 2-a, 2012, 344 p.

https://biblioteca-digitala.ro

INSTITUTUL DE ETNOGRAFIE ŞI FOLCLOR
„C. BRĂILOIU" AL ACADEMIEI ROMÂNE
Str. Dem I. Dobrescu nr. 9, Bucureşti

ISSN 1220-5230

ANUAR IEF, serie nouă, tomul 25, 2014, p. 1–300, Bucureşti

3,9 Lei

https://biblioteca-digitala.ro